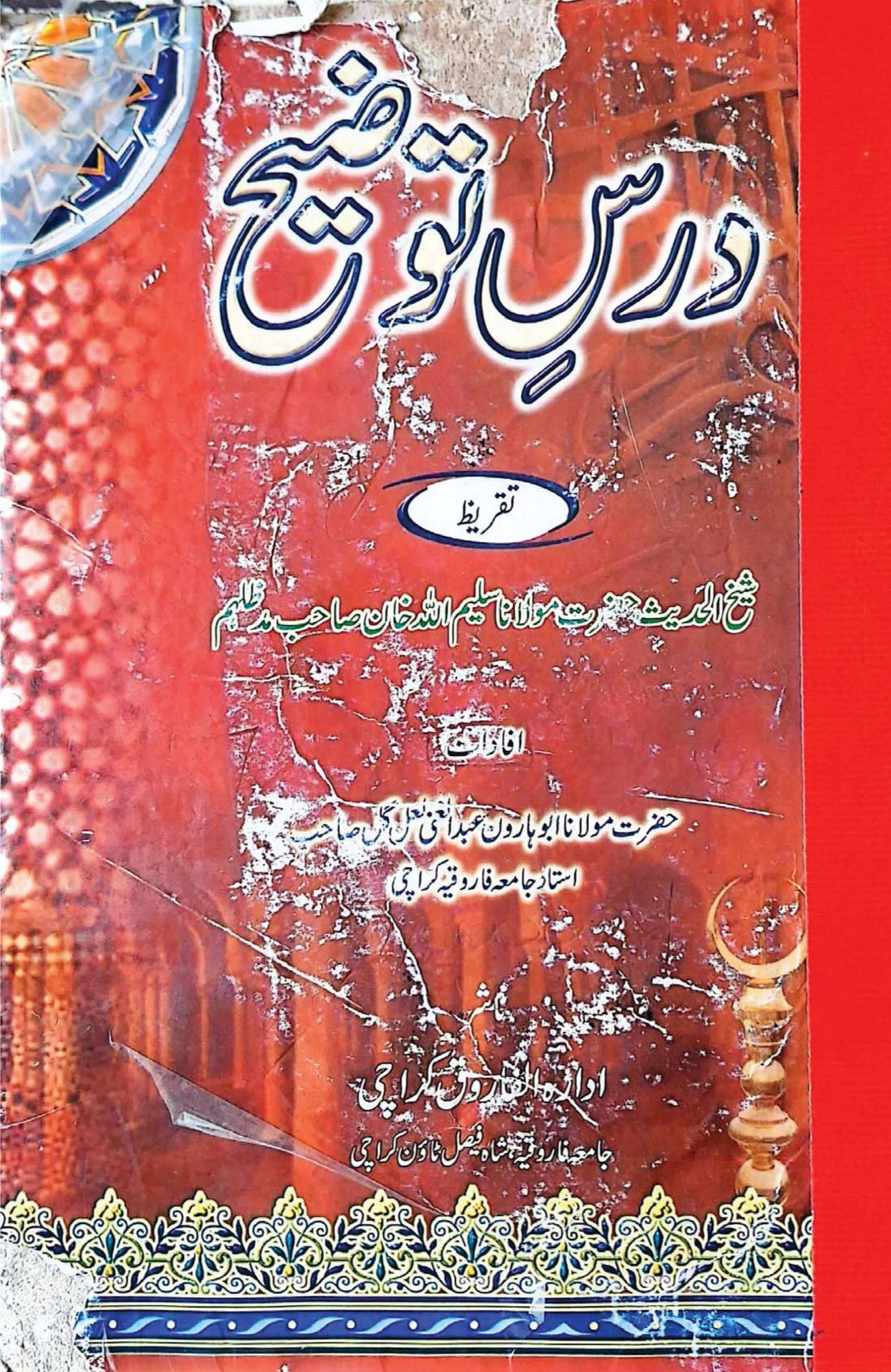
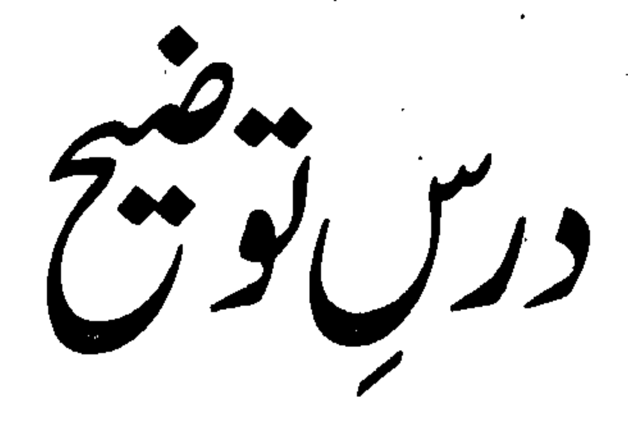


درسِ توضیح
تقریظ
شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم
افادات
حضرت مولانا ابوہارون عبدالغنی لعل گل صاحب
استاد جامعہ فاروقیہ کراچی
ناشر
ادارہ الفاروق کراچی
جامعہ فاروقیہ شاہ فیصل ٹاؤن کراچی



تقریظ

شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم

افادات

حضرت مولانا ابو ہارون عبدالغنی لعل گل صاحب

استاد جامعہ فاروقیہ کراچی

ناشر

ادارہ الفاروق کراچی

جامعہ فاروقیہ، شاہ فیصل ٹاؤن کراچی

درسِ توضیح

افادات

حضرت مولانا ابو ہارون عبدالغنی لعل گل صاحب

استاد جامعہ فاروقیہ کراچی

تصحیح و ترتیب

مفتی عصمت اللہ سنزرخیل، مفتی عبدالغنی

رفقائے شعبہ تصنیف وتالیف

(جامعہ فاروقیہ کراچی)

کل صفحات ——— ۶۸۲

تعداد ——— گیارہ سو

ناشر

ادارہ الفاروق کراچی

گرافکس وکمپوزنگ: عرفان انور مغل



سن طباعت............۱۴۲۹ھ، مطابق 2008ء

ملنے کا پتہ

ادارہ الفاروق کراچی

جامعہ فاروقیہ، پوسٹ بکس نمبر 11009 شاہ فیصل کالونی نمبر 4، کراچی، پوسٹ کوڈ نمبر 75230

فون 4599167, 4571132، ای میل info@farooqia.com

www.farooqia.com

——— مطبع......القادر پرنٹنگ پریس ———

انتساب

مخدومی واستاذی شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم

کے نام

جن کے آثار اور علمی فیوض سے ایک دنیا مستفید ہورہی ہے اور جن کی قائم کردہ مشہور دینی درسگاہ، مادر علمی جامعہ فاروقیہ کی علمی اور روحانی فضاؤں سے احقر برسوں فیض یاب ہوتا رہا، میری یہ معمولی سی دینی کاوش بھی، اسی کا نذرانۂ فیض ہے۔ میں اپنی اس خدمت کو بانیِ جامعہ اور جامعہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے دعا گو ہوں کہ:

اے خدا ایں جامعہ قائم بدار
فیض او جاری بود لیل و نہار




بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست

☆☆......☆☆

تقریظ

شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان
بانی ومہتمم جامعہ فاروقیہ کراچی وصدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

نحمده ونصلي على رسوله الكريم.

''توضیح وتلویح'' اصول فقہ کی مشہور کتاب ہے اور ایک طویل عرصے سے دینی مدارس کے نصاب تعلیم میں داخل ہے، اللہ جل شانہ نے اس کتاب کو بڑی مقبولیت بخشی ہے، آٹھویں صدی میں مشہور عالم اور فقیہ عبید اللہ بن مسعود رحمۃ اللہ علیہ گزرے ہیں، جو ''صدر الشریعہ'' کے لقب سے معروف ہیں، انہوں نے ''تنقیح الاصول'' کے نام سے اصول فقہ میں ایک متن لکھا، پھر خود ہی اس متن کی شرح ''توضیح التنقیح'' کے نام سے لکھی، بعد میں علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے ''توضیح'' کی شرح ''تلویح'' کے نام سے تحریر فرمائی اور ان دونوں بزرگوں کی دوسری کتابوں کی طرح، یہ کتاب بھی اہل علم اور طلبہ میں بڑی مقبول ہوئی۔

''توضیح وتلویح'' درس وتدریس کے اعتبار سے ایک مشکل کتاب سمجھی جاتی ہے، خاص کر علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ کی تلویح کی عبارتوں کو حل کرنے کے لئے پوری توجہ اور انہماک کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے مختلف زبانوں میں اس کی شروح لکھی گئی ہیں۔

پیش نظر کتاب ''توضیح وتلویح'' کی شرح ہے، جو جامعہ فاروقیہ کے استاذ مولانا عبد الغنی صاحب کے درسی افادات پر مشتمل ہے، مولانا عبد الغنی صاحب جامعہ فاروقیہ کے محنتی استاد ہیں، اور کئی سال سے جامعہ فاروقیہ میں ''توضیح وتلویح'' پڑھا رہے ہیں، وہ سبق بڑی پابندی اور اہتمام کے ساتھ پڑھاتے ہیں، ان کی درسی تقریر کو ضبط کیا گیا، مولانا نے اس پر نظر ثانی کی اور اس میں ترمیم واضافہ کرتے ہوئے عربی عبارت کا مکمل ترجمہ کیا، مشکل الفاظ حل کئے اور عبارت کے مقصد کی وضاحت کی، اس طرح بحمد اللہ یہ ایک مکمل اور مفید شرح تیار ہوگئی۔

میری دعا ہے کہ اللہ جل شانہ اس کتاب کو نافع اور مقبول بنائے اور اسے اس دن کے لئے ذخیرہ بنائے، جس دن سوائے عمل صالح کے کوئی اور چیز کام نہیں آسکے گی۔...... يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم. آمین۔

سلیم اللہ خان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اصولِ فقہ کا آغاز اور مناہج واسالیب کا تعارف

حضرت مولانا عبید اللہ خالد صاحب
استاد حدیث جامعہ فاروقیہ کراچی

اصولِ فقہ ان قواعد وضوابط کا نام ہے جن کی روشنی میں ایک فقیہ قرآن وسنت اور شریعت کے دوسرے مآخذ سے فقہی احکام ومسائل معلوم کرتا ہے اور وقت کی رفتار اور تقاضوں کے ساتھ ساتھ رونما ہونے والے جدید حوادث کی وجہ سے انسانی زندگی کو درپیش مختلف قسم کے عملی مسائل کے لیے تفصیلی ہدایات مرتب کرتا ہے۔ حقیقت میں اصولِ فقہ علم فقہ کے ساتھ وابستہ ہے اور جس وقت سے فقہ وجود میں آئی ہے اصولِ فقہ کا فن بھی ساتھ ساتھ وجود پذیر ہوا ہے، البتہ دیگر علوم وفنون کے قواعد وضوابط کی طرح علم فقہ کے قواعد وضوابط بھی اگر چہ پہلے ہی سے تھے اور انہیں اصول وضوابط پر اس علم کی اٹھان ہوئی ہے لیکن ان کی تدوین وترتیب اور ایک فن کی شکل وصورت اختیار کرنا علم فقہ کے وجود اور تعمیر وترقی کے ایک عرصہ بعد ہوا ہے، مشہور اسلامی مؤرخ اور محقق علامہ عبد الرحمٰن بن خلدون رحمۃ اللہ علیہ نے ''اصول فقہ'' کے بارے میں لکھا ہے:

"واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه، بما أنّ استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيدَ مما عندهم من الملكة اللسانية. وأمّا القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً، فعنهم أخذ معظمها، وأمّا الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها، لقرب العصر وممارسة النَّقَلَة وخِبرَتهم بهم، فلمّا انقرض السلف، وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلوم كُلّها صناعة، كما قررناه من قبل، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة؛ فكتبوها فنّاً قائماً برأسه، سمّوه أصول الفقه". (مقدمة ابن خلدون، ص: ٤٨٦)

یعنی ''اصول فقہ کا فن ملت اسلامیہ میں نئے وجود پذیر ہونے والے فنون میں سے ایک ہے، سلف صالحین اس سے بے نیاز ومستغنی تھے، کیونکہ انہیں الفاظ سے معانی ومطالب کے حصول کے لیے لسانی ملکہ سے زیادہ کسی اور چیز کی ضرورت نہیں ہوتی تھی، خاص کر احکام کے استنباط اور حصول کے لیے جن قوانین وقواعد کی ضرورت پڑتی ہے، ان کا ایک بڑا حصہ

انہی حضرات کے علوم سے اخذ کیا گیا ہے، اسی طرح زمانہ نبوی کے قریب ہونے، راویوں کے ساتھ ممارست و مانوسیت اور ان کے حالات سے واقفیت کی وجہ سے احادیث کے اسناد میں بھی ان کو زیادہ غور وفکر کی ضرورت نہیں پڑتی تھی، لیکن جب سلف صالحین کا زمانہ ختم ہو گیا اور صحابہؓ کا دور چلا گیا تو تمام علوم نے ایک فن کی شکل اختیار کر لی، جیسا کہ ہم نے پہلے اس بات کو ثابت کیا ہے، امت کے فقہاء اور مجتہدین کو بھی فقہی احکام و مسائل کے استنباط و استخراج کے لیے قواعد و ضوابط کی ضرورت پڑی، چنانچہ انہوں نے ایک مستقل فن تشکیل دیا اور اس کا نام ''اصول فقہ'' رکھا۔

عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں استنباط کے طریقوں اور اجتہاد کے اصول وضوابط کو وضع کرنے کی ضرورت اس لیے نہیں تھی کہ کسی حکم، اور فتوی سے متعلق وحی الٰہی کی مکمل اور براہ راست راہنمائی میسر تھی اور شرعی احکام معلوم کرنے کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مبارکہ کی طرف بالمشافہ رجوع کیا جاتا تھا، اس کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا دور آیا اور مسائل میں ان حضرات سے راہنمائی لی جاتی تھی، یہ حضرات عربی دان تھے، زبان کے پیچ وخم اور اسالیب سے خوب واقف تھے، مختلف اسالیب اور الفاظ وعبارات کے اپنے معانی ومطالب پر دلالت کے طریقوں سے آشنا تھے، قرآن وحدیث سے مسئلہ نہ ملنے کی صورت میں مقاصدِ شریعت اور نصوص کے اشارات کی روشنی میں اجتہاد کیا کرتے تھے، شرعی مسائل کو معلوم کرنے میں ان حضرات کو کوئی دقت اور پریشانی نہیں ہوتی تھی، کیونکہ ان کی راہنمائی اس فقہی ذوق سے ہو جاتی تھی جو ان کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طویل صحبت اور رفاقت سے نصیب ہوا تھا۔ بعد ازاں جب اسلامی سلطنتوں کا دائرہ کار وسیع ہو گیا اور دنیا کے مختلف خطوں تک اسلام کا ابدی پیغام پہنچ جانے کی وجہ سے اہل اسلام کی تعداد میں خاطر خواہ اضافہ ہوا تو عرب اور عجم کے اختلاط سے عربی زبان کا اپنے حقیقی اور اصلی معیار کو برقرار رکھنا مشکل ہو گیا، بحث ومباحثہ اور مکالمے کے میدان کے وسیع ہو جانے کی وجہ سے احتمالات وامکانات کی دنیا بھی وسیع سے وسیع تر ہوتی چلی گئی، ایسی صورت میں فقہی احکام کے استنباط کے لیے اصول وضوابط مدوّن کرنے کی ضرورت پڑی تاکہ امت کے علماء وفقہاء اور مجتہدین ان قواعد وضوابط کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان کی روشنی میں شرعی احکام کو معلوم کر سکیں۔

اصول فقہ کی تدوین

اصول فقہ کی اولین تدوین کا اعزاز کس کو حاصل ہے اور سب سے پہلے اس موضوع پر کس نے قلم اٹھایا ہے؟ مؤرخین اور تذکرہ نگاروں نے اس موضوع پر گفتگو کی ہے، بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ چونکہ علم فقہ کے مدوّن اول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں، لہذا اصول فقہ کے بانی اور مدوّن بھی امام ابوحنیفہ ہی ہوں گے، اس سلسلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف ''کتاب الرائے'' کے نام سے ایک تالیف بھی منسوب کی گئی ہے، بعض اہل علم نے اس فن کی تدوین کی نسبت امام ابو یوسفؒ یا امام محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف بھی کی ہے، لیکن امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کی طرف سے اس فن پر کوئی تصنیف بعد کے علمی

حلقوں تک نہیں پہنچ سکی، اہل علم کے ہاں مشہور ومعروف اور صحیح بات یہ ہے کہ اس عظیم الشان فن کے بانی اور مدوّن اول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں اور اس کی اولین تدوین کا سہرا انہی کے سر جاتا ہے، سب سے پہلے انہوں نے اس موضوع پر قلم اٹھایا اور ''الرسالہ'' کے نام سے تالیف پیش کی، جس میں قرآن اور اس کے احکام کا بیان، سنت سے قرآن کی تفسیر، ناسخ ومنسوخ، علل احادیث، خبر واحد سے استدلال، اجماع، قیاس، اجتہاد، استحسان اور اختلاف وغیرہ موضوعات پر بحث وگفتگو کی گئی ہے، یہ رسالہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی عظیم الشان علمی وفقہی تالیف ''کتاب الأم'' کا مقدمہ ہے اور علم فقہ کا سنگ بنیاد سمجھا جاتا ہے۔

اس کے بعد اس فن کی تصنیف وتالیف پر باقاعدہ کام شروع کیا گیا اور علمائے اسلام نے بڑی محنت، عرق ریزی، کوشش وسعی اور گہرائی کے ساتھ اس کے موضوعات پر تفصیلی گفتگو کی، عقل ونقل دونوں کے امتزاج سے اس فن کی حیثیت، مقام اور قدر وقیمت میں مزید اضافہ ہوا۔ اصول فقہ کی تصنیف وتدوین کو زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ علماء کے ہاں استنباط اصول کے مختلف اسالیب اور مناہج پیدا ہوئے۔

طریقۂ متکلمین

ایک طرز اور اسلوب یہ اختیار کیا گیا ہے کہ اصول فقہ کے قواعد کو دلائل اور براہین کی روشنی میں وضع کیا جائے اور قرآن وسنت کے نصوص میں غور وفکر کر کے بنیادی اصول تلاش کئے جائیں، اس میں ائمہ مجتہدین کے فروع فقہیہ کو پیش نظر نہ رکھا جائے کہ یہ اصول وضوابط ائمہ مجتہدین سے منقول فروع فقہیہ کے موافق ہیں یا مخالف۔ بلکہ ان اصول وقواعد کو اس طرح وضع کیا جائے جس طرح ان پر دلیل دلالت کر رہی ہو، پھر انہیں، مجتہدین کے استنباط واستدلال کے لیے میزان اور معیار مقرر کر دیا جائے، مجتہدین کے اجتہاد کے لیے ان کی حیثیت خادم ومعاون کی نہیں بلکہ حاکم وفیصل کی ہونی چاہیے۔ (الوجيز في أصول الفقه للدکتور عبدالکریم زیدان، ص:۱۷)

اس طریقے کو شوافع، مالکیہ، حنابلہ، اور معتزلہ وغیرہ نے اختیار کیا ہے، اس کے موجد اور امام وراہنما حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، انہوں نے اپنی فقہ کی ترتیب سے پہلے اصول وضوابط مرتب کیے، پھر ان اصولوں کی بنیاد پر اپنی فقہ کی عمارت کھڑی کی۔ اس طرز پر لکھی جانے والی مشہور کتابوں میں امام الحرمین عبدالملک بن عبداللہ الجوینی شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''البرھان''، امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی تالیف ''المستصفی''، ابوالحسین محمد بن علی بصری معتزلی کی تالیف ''المعتمد'' اور قاضی عبدالجبار معتزلی کی کتاب ''العھد'' کے نام شامل ہیں، یہ چار کتابیں فن اصول میں بنیاد اور ستون کی حیثیت رکھتی ہیں، علامہ ابن خلدون رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے بارے میں کہا ہے ''وکانت الأربعۃ قواعد ھذا الفن وأرکانہ'' یعنی ''یہ چار کتابیں اس فن کے قواعد اور بنیادی ستون ہیں۔'' (مقدمۃ ابن خلدون، ص:۴۸۷)

پھر متاخرین شوافع میں سے امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے ''المحصول'' اور علامہ سیف الدین آمدی رحمۃ اللہ علیہ نے

''الإحکام فی اصول الأحکام'' کے نام سے اپنے اپنے انداز واسلوب میں ان چار کتابوں کی تلخیص پیش کی، علامہ آمدی کی ''الإحکام'' کی تلخیص ''منتہی السؤل والأمل'' کے نام سے عمرو بن حاجب مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے جو''المختصر الکبیر'' کے نام سے معروف ہے، مذکورہ کتابوں پر مزید مختلف انداز میں کام ہوتا رہا اور اصول فقہ کی تالیف کا یہ طریقہ ترقی کرتا چلا گیا، اہل علم کی طرف سے اس پر بیسیوں کتابیں تالیف کی گئیں۔ (دیکھیے حوالہ بالا)

اس طریقے کو طریقہ جمہور، طریقہ متکلمین یا طریقہ شافعیہ کہا جاتا ہے، ''طریقہ جمہور'' اس لیے کہا جاتا ہے کہ علمائے مالکیہ، حنابلہ اور شوافع تینوں نے اسی اسلوب کو اختیار کیا ہے، ''طریقہ متکلمین'' اس لیے کہا جاتا ہے کہ جن علماء نے اس طرز واسلوب پر کتابیں لکھی ہیں وہ علمائے اصول ہونے کے ساتھ ساتھ علم کلام کے بھی امام اور ماہرین تھے، اس کو''طریقہ شافعیہ'' اس لیے کہتے ہیں کہ سب سے پہلے شافعی فقہاء نے اس اسلوب سے کام لیا اور اس کو اختیار کر کے کتابیں تالیف کیں۔

طریقہ فقہاء

علماء کی ایک جماعت نے فقہ کے اصول وقواعد وضع کرنے میں ائمہ مجتہدین کی فقہی فروعات کو پیش نظر رکھا اور انہیں کی روشنی میں فقہی اصول وضوابط وضع کیے، اجتہاد اور استنباط میں جن قواعد کا مجتہدین نے لحاظ رکھا تھا اس کو انہوں نے فروعات فقہیہ میں غور وفکر کر کے تلاش کیا اور فقہ کے اصول ترتیب دیے۔ اس طریقے کے امام وپیشوا ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، اس کو ''طریقہ احناف'' یا ''طریقہ فقہا'' کہا جاتا ہے، ''طریقہ احناف'' اس لیے کہتے ہیں کہ سب سے پہلے اس طریقے کو حنفی فقہاء نے اختیار کیا اور اس پر کتابیں تالیف کیں، طریقہ فقہاء اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں اصول وضوابط مرتب کرنے کے لیے پہلے فقہی جزئیات کو مدنظر رکھا جاتا ہے، ان کی روشنی میں اصول وضع کیے جاتے ہیں۔

اس طریقے پر جو اہم کتابیں تالیف کی گئی ہیں ان میں امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ کی''اصول جصاص'' امام ابوزید دبوسی رحمۃ اللہ علیہ کی ''تقویم الأدلۃ وتأسیس النظر'' ''اصول سرخسی'' کے نام سے معروف امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی تالیف ''تمہید الفصول فی الأصول'' اور علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ کی ''اصول بزدوی'' کے نام لیے جاسکتے ہیں، ''کشف الأسرار'' کے نام سے ''اصول بزدوی'' کی شرح بھی اس نہج پر تالیف کی گئی ہے۔ (دیکھیے، الوجیز فی أصول الفقہ للأستاد وھبہ الزحیلی، ص: ۱۸، ۱۹ اور الوجیز فی أصول الفقہ للدکتور عبدالکریم زیدان، ص: ۱۷، ۱۸)

طریقہ متأخرین

ابتداء میں علماء کے ہاں مذکورہ بالا دو اسلوب اور طریقے زیادہ معروف اور رائج ہوئے اور ان دو طریقوں پر اصول فقہ کی تصنیف وتالیف کا کام جاری رہا پھر ۔۔ھ میں ایک تیسرا اسلوب ایجاد ہوا جو پہلے دونوں طریقوں کا جامع ہے اور اس میں ان دونوں اسلوبوں سے کام لیا گیا ہے، اس طریقے کو''طریقہ متأخرین'' کہا جاتا ہے، بعد کے علمی حلقوں میں یہی طریقہ رائج رہا

ہے۔اس میں ائمہ مجتہدین سے منقول فقہی جزئیات کو مدنظر رکھتے ہوئے دلائل کی بنیاد پر اصول وقواعد کو وضع کیا جاتا ہے جو استنباط احکام اور اجتہاد کے لیے معیار کی حیثیت رکھتے ہیں، اس میں قواعد کو فقہی فروعات پر منطبق بھی کیا جاتا ہے اور جزئیات کو ان قواعد وضوابط کے تحت ذکر بھی کیا جاتا ہے۔(دیکھیے، حوالہ بالا)

اس نہج اور اسلوب کے مطابق لکھی گئی کتابوں میں علامہ مظفر الدین احمد بن الساعاتی حنفیؒ کی کتاب ''بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والإحکام'' ہے، جس میں اصول بزدوی'' اور علامہ آمدی شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''الإحکام فی اصول الأحکام'' کے مسائل کو جمع کیا گیا ہے۔(مقدمہ ابن خلدون، ص:۴۸۷)

اس کے علاوہ علامہ تاج الدین سبکی شافعیؒ کی تالیف ''جمع الجوامع''، علامہ ابن الھمام حنفیؒ کی ''التحریر''، ان کے شاگرد محمد بن امیر الحاج حلبیؒ کی طرف سے لکھی جانے والی اس کی شرح ''التقریر والتحبیر'' اور قاضی محب اللہ بن عبدالشکور بہاریؒ کی ''مسلم الثبوت'' وغیرہ بھی اسی نہج پر تالیف کی گئی ہیں۔

''توضیح وتلویح'' کے نام سے معروف درس نظامی کی زیر نظر کتاب بھی اس اسلوب پر مرتب کی گئی ہے، یہ دراصل ایک متن اور دو شروحات کا مجموعہ ہے، علامہ صدر الشریعہ عبیداللہ بن مسعود بخاری حنفیؒ کی ''تنقیح الأصول''، خود صدر الشریعہ کی طرف سے لکھی جانے والی اپنے متن کی شرح ''توضیح التنقیح'' اور پھر ''التلویح'' کے نام سے علامہ سعد الدین تفتازانیؒ کی شرح اس کا حصہ ہیں۔(الوجیز فی اصول الفقہ للاستاذ وھبہ الزحیلی:۱۹، والوجیز في أصول الفقہ للدکتور عبدالکریم زیدان:۱۹)

علامہ صدر الشریعہ نے اپنی کتاب کی تالیف میں فخر الاسلامؒ کی ''اصول بزدوی''، امام رازی کی ''المحصول'' اور ابن حاجب مالکیؒ کی ''المختصر الکبیر'' سے استفادہ کیا ہے اور اس میں انہوں نے ان تینوں کتابوں کا خلاصہ پیش کیا ہے۔اس طرح اس میں متقدمین کی طرف سے اس فن کی ترتیب وتدوین میں اختیار کیے جانے والے دونوں اسلوبوں ''طریقۂ متکلمین'' اور ''طریقۂ فقہاء'' کا امتزاج پیدا ہو جاتا ہے۔اس کتاب کو اپنے بلند معیار ومقام کی وجہ سے روز اول سے پذیرائی حاصل رہی ہے، اس عمدہ معیار کی بنا پر اس کو ''درس نظامی'' جیسے اہم تعلیمی نصاب میں داخل کیا گیا، جس کی بنیاد انتہائی ٹھوس اور مضبوط ستونوں پر رکھی گئی تھی۔تنقیح، توضیح اور تلویح تینوں تالیفات کی عربی زبان میں کئی شروح وحواشی تحریر کیے گئے برصغیر پاک وہند کے علمی حلقوں کی زبان اردو ہونے کی وجہ سے اردو میں بھی اسکی توضیح وتشریح کا کافی کام ہو چکا ہے۔

چنانچہ جامعہ فاروقیہ کراچی کے مایہ ناز استاد حضرت مولانا عبدالغنی صاحب کی زیر نظر شرح بھی اسی سلسلے کی ایک کاوش ہے، یہ شرح مولانا کے درسی افادات کا مجموعہ ہے، مولانا کا درس اپنے سادہ، عام فہم، آسان ودل نشین انداز کی وجہ سے طلبہ میں بہت مقبول رہا ہے، چنانچہ درجہ سادسہ کے بعض طلبہ نے مولانا کے درس کو محفوظ کیا، چونکہ یہ درسی تقریر تھی اس لیے اس پر درس وتقریر کا رنگ غالب تھا، جامعہ فاروقیہ کراچی کے اساتذہ اور شعبہ تصنیف وتالیف میں میرے رفقاء مفتی عصمت اللہ سنز رخیل صاحب اور

مفتی عبدالغنی صاحب نے اپنا قیمتی وقت صرف کرکے اس کی تصحیح، ترتیب، تزئین، علامات ترقیم کی رعایت اور تقریر کو تحریر کے انداز میں ڈھالنے کی بڑی حد تک کوشش کی ہے۔

جامعہ فاروقیہ کراچی اپنے بانی شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب زیدہ مجدہ کے اخلاص وللہیت اور پیہم کوششوں اور کاوشوں کی برکت سے دینی وعلمی حوالے سے نہایت اہم اور وقیع خدمات سرانجام دے رہا ہے، حضرت کی زیر تربیت وزیر نگرانی جو رجال کار تیار ہوئے ہیں اور ہورہے ہیں، اس دور میں اس کی نظیر ملنا مشکل ہے، حضرت مولانا عبدالغنی صاحب کی یہ کاوش بھی حضرت کے اسی فیض کا حصہ ہے، اللہ تعالیٰ میرے والد ماجد کی عمر دراز فرمائے اور ان کا فیض تا قیامت جاری وساری فرمائے۔ آمین۔

مشیر احمد

۱۸/۷/۲۹ھ

پیش لفظ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله محمد و آله وأصحابه أجمعين.

امابعد، یہ کتاب جوآپ کے ہاتھ میں ہے، اصولِ فقہ کی مشہور کتاب ''توضیح وتلویح'' کی درسی تشریحات کا مجموعہ ہے۔

توضیح وتلویح اصولِ فقہ کی وہ مایہ ناز کتاب ہے کہ اس کے بغیر اصولِ فقہ کا فن ادھورا شمار ہوتا ہے، جو شخص اصولِ فقہ میں مہارت حاصل کرنا چاہتا ہو، اس کے لئے اس کتاب کو پڑھے بغیر چارۂ کار نہیں۔

یہی اس کتاب کے ماتن کے خلوص اور شارح کی للّٰہیت کی بین دلیل ہے اور کیوں ایسا نہ ہو جب کہ ماتن نے اپنی یہ کتاب تین بزرگوں کی کتابوں کے خلاصہ یا تنقیح کے طور پر پیش کی ہے۔ چنانچہ ماتن نے خود ہی فرمایا کہ میں نے اس کتاب میں علامہ فخر الاسلام بزدویؒ کی کتاب ''اصول بزدوی'' کی تنقیح اور امام رازیؒ کی کتاب ''المحصول'' کا خلاصہ اور علامہ ابن حاجبؒ کی کتاب ''اصولِ ابن حاجب'' کا حاصل پیش کیا ہے، جب کہ تحقیقاتِ بدیعہ، تدقیقاتِ منیعہ مزید سونے پر سہاگہ ہیں۔

شارح صاحبِ تلویح نے ماتن کی عبارت کی مکمل وضاحت کر کے بعض جگہ حسبِ ضرورت دیگر ابحاث بھی ذکر کی ہیں، جن سے اس کتاب کی موزونیت میں اضافہ ہوا اور اس کی مقبولیت میں چار چاند لگ گئے۔

جامعہ میں تخصص فی الفقہ کے طالب علم مولوی ابرار حسین کشمیری صاحب نے بندۂ ناچیز کی درسی تقریر ضبط کر کے اس پر بڑی حد تک کام کیا، پھر جامعہ فاروقیہ کے ناظم اور ادارہ الفاروق کے رئیس حضرت الاستاذ مولانا عبید اللہ خالد صاحب مدظلہم کی زیرِ سرپرستی، حضرت مولانا مفتی عصمت اللہ سنزرخیل صاحب استاذ جامعہ فاروقیہ ورفیق شعبہ تصنیف وتالیف اور حضرت مولانا مفتی عبدالغنی صاحب استاذ جامعہ فاروقیہ ورفیق شعبہ تصنیف وتالیف نے اس کی تصحیح، ترتیب، تزئین اور تحریر میں ڈھالنے کی بھرپور کوشش کی، اور اس طرح اس شرح کو کامل ومکمل کر دیا۔ اور اب ادارہ الفاروق اس کتاب کو طلبہ کرام کی خدمت میں اس نیت سے پیش کر رہا ہے کہ اس سے کتاب ''توضیح وتلویح'' کو سمجھنے میں

سہولت اور آسانی ہو۔

کتاب کی ترتیب کچھ یوں ہے کہ مضمون کے عنوان کے ساتھ تنقیح وتوضیح کی تصحیح شدہ عبارت دی گئی ہے، ترجمہ کے عنوان سے اس عبارت کا ترجمہ پیش کیا گیا ہے، اور بغیر کسی عنوان کے اس عبارت کی تشریح کی گئی ہے، پھر تشریح الشرح کے عنوان سے تلویح کی تشریح کی گئی ہے۔ تشریح میں طلبہ کرام کا لحاظ رکھا گیا ہے، لہذا صرف اتنی ہی تشریح کی گئی ہے، جو طلبہ کرام کے لئے کتاب سمجھنے میں معاون ہو۔ غیر ضروری اور ایسی ابحاث کا ذکر نہیں کیا گیا، جو ضروری نہیں۔

اسی طرح سمجھانے کے لئے مختلف عنوانات اختیار کئے گئے ہیں مثلاً ''اس عبارت کے تحت تین باتیں یا تین بحثیں ہیں وغیرہ'' چنانچہ اس طرح کے عنوانات تنصیصی نہیں بلکہ تشریحی ہیں، للہذا ان میں کمی بیشی کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

چونکہ انسان خطا کا پتلا ہے عین ممکن ہے کہ ہماری اس کاوش میں کوئی غلطی رہ گئی ہو، اس لئے جو حضرات بھی رہنمائی فرمائیں گے، ہم دل و جان سے ان کے ممنون ہوں گے۔

میں تہہ دل سے ممنون ہوں قاضی ابرار حسین صاحب کا اور ادارہ الفاروق کا، خاص طور پر حضرت الاستاذ مولانا عبیداللہ خالد صاحب مدظلہم، حضرت مولانا مفتی عصمت اللہ سنز رخیل صاحب اور حضرت مولانا مفتی عبدالغنی صاحب کا کہ ان سب حضرات نے اس کتاب کی تیاری میں بندۂ ناچیز کے ساتھ مکمل تعاون فرمایا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کاوش کو بندۂ ناچیز اور تمام معاونین کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین۔

وما أريد إلا الإصلاح ما استطعت و ما توفيقي إلا بالله عليه توكلت و إليه أنيب.

(حضرت مولانا) ابو ہارون عبدالغنی لعل گل (صاحب)

مدرس جامعہ فاروقیہ کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یہ کتاب تین کتابوں کا مجموعہ ہے:

۱- ''تنقیح'' متن ۲- ''توضیح'' شرح ۳- ''تلویح'' شرح الشرح

صاحبِ تلویح کا تعارف

یہ آپ کی جانی پہچانی شخصیت ہیں، جن کا نام مسعود ہے اور لقب سعد الدین والد کا نام عمر اور ان کا لقب قاضی فخر الدین، نسبت تفتازانی ہے، بعض حضرات نے صاحبِ تلویح کا نام عمر اور ان کے والد کا نام مسعود بتلایا ہے۔

پیدائش

علامہ تفتازانی ۷۲۲ھ کو تفتازان میں پیدا ہوئے، اور ۷۹۲ھ کو وفات پائی۔ ابتدائی طور پر غبی اور کند ذہن تھے، استاد عضد الدین کے حلقۂ درس میں ان سے بڑھ کر کوئی غبی نہ تھا۔ خود فرماتے ہیں کہ میں ایک دفعہ سویا تو خواب میں ایک غیر مانوس شخص نے مجھے کہا کہ چلو سیر کرنے چلتے ہیں، میں نے ان سے کہا بھائی! مجھے سیر کے لئے پیدا نہیں کیا گیا، میں تو مطالعہ کرنے کے باوجود کتاب کو نہیں سمجھتا، کس طرح میں سیر کو جاسکتا ہوں؟ وہ آدمی چلا گیا کچھ دیر بعد واپس آیا پھر اس سے یہی سوال و جواب ہوا، پھر تیسری مرتبہ آیا اور اس نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں بلا رہے ہیں، یہ سن کر میں ننگے پاؤں کود پڑا، شہر سے باہر نکلا تو ذرا دور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کچھ درختوں کے پاس صحابۂ کرامؓ کے درمیان موجود تھے۔ مجھے دیکھ کر تبسم آمیز لہجہ میں ارشاد فرمایا: ''ہم نے آپ کو بار بار بلایا آپ آئے نہیں؟!'' میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! مجھے معلوم نہیں تھا کہ مجھے آپ بلا رہے ہیں! اس کے بعد میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا "افتح فمك" (اپنا منہ کھول دے) اور میرے منہ میں اپنا لعابِ دہن ڈالا۔ اس کے بعد جب میں نیند سے اٹھا تو اب میرے ذہن کی دنیا بدل چکی تھی، استاد عضد الدین کے حلقۂ درس میں بیٹھا تو کچھ ایسے اشکالات پیش کر دیئے کہ اپنے ساتھی تو اسے فضول سمجھ رہے تھے، لیکن استاد تاڑ گیا کہ آج تو اس کے ذہن کی دنیا بدلی ہوئی ہے! چنانچہ فرمایا "یا سعد! إنك اليوم غيرك في ما

مضی ا". اے سعد! آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم

آپ نے مختلف اصحاب فضل وکمال اساتذہ وشیوخ، مثلاً عضد الدین، قطب الدین وغیرہ سے علوم وفنون کا استفادہ کیا، اور تحصیلِ علم کے بعد عنفوانِ شباب ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا، چنانچہ علامہ کفوی کا بیان ہے کہ آپؒ جیسا عالم، آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔

درس وتدریس

مصنف رحمہ اللہ تحصیلِ علم سے فارغ ہو کر فوراً درس وتدریس میں مشغول ہوئے اور سینکڑوں تشنگانِ علم کو اپنے چشمۂ فیض سے سیراب فرمایا۔ چنانچہ عبدالواسع بن خضر، شیخ شمس الدین محمد بن احمد حضرمی، ابوالحسن برھان الدین حیدر بن احمد بن الہروری العجمی، جلال الدین یوسف استاذ ملا اور متبحر حکیم سلطان فیروز الدین بھمنی وغیرہ حضرات آپؒ ہی کے شاگرد ہیں۔

شارحؒ کی تصنیفات

علامہ سعد الدین تفتازانی رحمہ اللہ تصنیف وتالیف سے بڑا شغف رکھتے تھے، درس وتدریس کے ساتھ ساتھ تصنیفات کا سلسلہ بھی جاری تھا اور اس شغف کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ علم صَرف کی مشہور کتاب "زنجانی" کی شرح مصنف رحمہ اللہ نے اس وقت تالیف فرمائی، جب کہ آپ کی عمر محض ۱۶ سال تھی۔ چنانچہ شارح رحمہ اللہ نے تفسیر، حدیث، عقائد، فقہ، اصولِ فقہ، معانی، بدیع، بیان اور صرف ونحو، الغرض ہر فن پر قلم اٹھایا اور قابلِ ذکر کتابیں تصنیف فرمائیں۔

شارحؒ کی شعر وشاعری

اگرچہ شارح رحمہ اللہ نے شعر وشاعری کو اپنا مشغلہ نہیں بنایا، تاہم وہ اس فن سے بالکل کورے بھی نہ تھے، گاہے گاہے شعر وشاعری فرماتے تھے۔ چنانچہ "مختصر المعانی" میں لفظ "غیر" کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا: یہ لفظ "غیر" اس طرح ہے جیسے کہ میرے قصیدے میں یہ شعر:

عَلَا فَـاصْبَـحَ يَـدْعُـوْهُ الْوَرىٰ مَلِكـاً　　　وَرَيْثَـمَـا فَـتَـحُـوْا عَيْـنـاً غَـدَا مَلَكـاً

ترجمہ: "ممدوح مراتب عالیہ پر چڑھتے گئے، چڑھتے گئے یہاں تک کہ لوگ اسے بادشاہ کہہ کر

پکارنے لگے: اور اگر وہ لوگ بچشمِ بصیرت دیکھ لیں تو وہ فرشتہ ہے"۔

شارحؒ کی جلالتِ شان

ایک دفعہ امیر تیمور نے کسی ضروری کام سے ایک قاصد کو روانہ کیا اور اسے کہا کہ "ضرورت پڑنے پر جس کا گھوڑا مل جائے، اسی پر سوار ہو" جب اس قاصد کو گھوڑے کی ضرورت پڑی اس نے دیکھا کہ تفتازانی رحمہ اللہ کے خیمے کے پیش گاہ میں کچھ گھوڑے کھڑے ہیں، بے دھڑک ایک گھوڑا کھول لیا، خیمے میں تفتازانی کو اس کی اطلاع دی گئی تو انہوں نے شاہی قاصد کو خیمے میں بلا کر پٹوا دیا۔

جب واقعہ کی اطلاع امیر تیمور کو ہوئی تو ہیجانِ غضب میں ان پر سکتہ طاری ہوگیا اور پھر کہا "اگر شاہ رخ بھی یہ کام کرتا تو سزا سے نہ بچ سکتا، لیکن میں ایسے شخص کو کیا کرسکتا ہوں، جس کے قلم نے میری تلوار سے پہلے ہی بحر و بر کو فتح کیا ہے؟

علامہ تفتازانی دربارِ تیموریہ میں

امیر تیمور، علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کے بڑے معتقد تھے اور ان کی بڑی قدر و عزت کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ جب علامہ تفتازانی نے "مطول شرح تلخیص" تصنیف کی اور امیر تیمور کی خدمت میں اس کو پیش کیا، تو امیر تیمور نے اسے بہت پسند کیا اور ایک عرصہ تک قلعۂ ہرات کے دروازے کو اس سے زینت بخشی۔

علامہ تفتازانی افضل یا میر سید سند شریف جرجانی

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ دونوں حضرات علم کے پہاڑ، علم کے دریا، علم کے آفتاب و ماہتاب اور خاتم العلماء المحققین تھے۔ پر علمِ منطق، علمِ کلام، علومِ ادبیہ، علومِ فقہیہ، تحقیقاتِ بدیعہ، تدقیقاتِ منیعہ اور مشکل سے مشکل بات کو چٹکیوں میں حل کرنے کے سلسلہ میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کو فوقیت حاصل تھی۔ ہاں! میر صاحب رحمہ اللہ فصاحتِ لسان میں، ذہانت و فطانت میں اور تیز طراز ہونے میں فوقیت رکھتے تھے اور دونوں ہی حضرات کی دربارِ تیمور میں آمد و رفت رہتی تھی۔

علامہ تفتازانی اور علامہ جرجانی کا مناظرہ

علم کے یہ دونوں پہاڑ اور بحرِ بے کراں (ایسا دریا جس کا کنارہ نہ ہو) روزانہ دربارِ تیموریہ میں اٹھ پڑتے تھے، تو کبھی ان میں ٹکراؤ اور مکالمہ ہوتا، تو کبھی تفصیل سے مناظرہ ہو جاتا۔

چنانچہ ایک مرتبہ ان دونوں حضرات میں بڑی تفصیل سے مناظرہ ہوا اور وہ مناظرہ یہ تھا کہ ''تمثیل، مستلزم للترکیب ہے یا نہیں؟'' علامہ تفتازانی اس بات پر مصر تھے کہ تمثیل، مستلزم للترکیب نہیں۔ یعنی تمثیل کبھی مفرد اور کبھی مرکب ہوتی ہے۔ جبکہ میر صاحب اس بات پر ڈٹے ہوئے تھے کہ تمثیل کے لئے ترکیب لازمی ہے۔

اس مناظرہ میں نعمان معتزلی کو حَکَم بنایا گیا تھا۔ طرفین سے دلائل کے انبار لگ گئے، پر اتنی بات تھی کہ علامہ تفتازانی کی زبان میں قدرے لکنت تھی، جب کہ میر صاحب زبان کے تیز طراز اور فصیح تھے اور دوسری بات یہ تھی کہ نعمان معتزلی کسی بات پر علامہ تفتازانی رحمہ اللہ سے نالاں تھے، لہٰذا النعمان معتزلی نے فیصلہ، میر صاحب رحمہ اللہ کے حق میں دے دیا۔

علامہ تفتازانی کی وفات

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ پر یہ بے جا فیصلہ گراں گزرا اور وہ اس صدمے میں بیمار ہو گئے۔ صدمہ کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کے علم وشہرت کا مقابلہ میر صاحب رحمہ اللہ نہیں کر سکتے تھے اور کیسے کرتے، جب کہ میر صاحب کا شمار علامہ تفتازانی کے شاگردوں میں ہوتا ہے؟ لیکن اس کے باوجود اس فیصلے کی وجہ سے دربارِ تیمور میں تفتازانی کے مقابلے میں میر صاحب کا رتبہ بڑھ گیا۔ دوسری بات یہ تھی کہ دربارِ تیمور میں میر صاحب کی رسائی، علامہ تفتازانی کے طفیل تھی۔ لہٰذا علامہ تفتازانی اس صدمے میں بیمار ہوئے اور ایسے بیمار ہوئے کہ کوئی علاج مفید ثابت نہیں ہوا، یہاں تک کہ ۷۹۲ھ کو دنیائے فانی سے رحلت فرما گئے۔ إنا للّٰہ و إنا إلیہ راجعون۔

صاحب تنقیح وتوضیح کا تعارف

تنقیح متن ہے، توضیح اس کی شرح اور یہ دونوں ایک ہی صاحب کی کتابیں ہیں۔ صاحبِ تنقیح وتوضیح علامہ صدر الشریعہ الاصغر عبید اللہ بن مسعود ابن تاج الشریعہ محمود محبوبی حنفی ابن صدر الشریعۃ الاکبر احمد ہیں۔ بعض لوگوں نے پَر دادا ''احمد'' کو دادا بنایا اور بعض نے اس کے علاوہ کچھ بتلایا ہے، لیکن قوی بات وہی ہے جو پہلے پیش کی گئی۔

صدر الشریعہ کی تحصیلِ علم

صدر الشریعہ الاصغر اپنے وقت کے امام، جامع المعقول والمنقول، محدثِ جلیل، فقیہ بے مثال اور علمِ خلاف وجدل، علمِ کلام ومنطق وغیرہ علوم کے متبحر عالم تھے۔ آپ نے اپنے دادا تاج الشریعۃ جیسے اکابر حضرات سے علم حاصل کیا۔ آپ کے خاندان میں علم وفضل نسلاً بعد نسلٍ چلا آیا، پَر دادا ''صدر الشریعۃ الاکبر'' ہوئے، تو دادا ''تاج

الشریعۃ" ہوئے اور خود مصنف رحمہ اللہ "صدر الشریعۃ الاصغر" بنے۔

آپؒ کا وفورِ علم

آپ کے ایک ہم عصر علامہ قطب الدین رازیؒ شارحِ "رسالہ شمسیہ" جو اپنے زمانے کے بڑے متبحر عالم تھے اور اپنے فن میں طُرفہٗ روزگار تھے، ایک دفعہ انہوں نے چاہا کہ صدر الشریعۃ الاصغر سے بعض مسائل پر بحث و مباحثہ اور مناظرہ ہو جائے، لیکن مناظرہ سے پہلے انہوں نے اپنے ایک پروردہ غلام اور تلمیذِ خاص "مولوی مبارک شاہ" کو آپ کے حلقۂ درس میں بھیجا۔ اس وقت آپ "ہرات" میں تھے اور قطب الدین رازی "رَی" نامی علاقے میں تھے۔ جب مبارک شاہ، آپ کے حلقۂ درس میں پہنچا تو آپ ابن سینا کی کتاب "الإرشـــادات" پڑھا رہے تھے اور پڑھانے کا انداز یہ تھا کہ نہ تو مصنف (ابن سینا) کی پیروی، نہ شارح طوسی وغیرہ کی کسی بات کا اعتبار، بلکہ اپنے ہی انداز میں کتاب کو حل فرما رہے تھے۔ یہ صورت حال دیکھ کر مولوی مبارک شاہ نے قطب الدین رازی کو لکھا کہ صدر الشریعۃ الاصغر تو آگ کا شعلہ ہیں ان سے مناظرہ کرنے سے باز رہیئے، ورنہ پچھتاؤ گے۔ چنانچہ قطب الدین رازی نے مبارک شاہ کی بات مان لی اور مناظرہ کا خیال ترک کر دیا۔

صدر الشریعۃ الاصغر کی وفات

آپ ۷۴۵ھ یا ۷۴۷ھ یا ۶۸۰ھ کو دنیا فانی سے رخصت ہوئے۔ إنـا للّٰہ وإنـا إليـہ راجعون۔ اور "شارعِ آباد" بخارا میں اپنے والدین اور اجداد کے مزارات کے ساتھ مدفون ہیں۔

صدر الشریعہ الاصغر کی تصانیف

آپ نے اپنے دادا تاج الشریعہ کی مشہور فقہی کتاب "وقایہ" کی شرح لکھی، جو "شرح الوقایہ" کے نام سے مشہور ہے، اور پھر "وقایہ" کا اختصار پیش کیا جو کہ "نقایہ" کے نام سے موسوم ہے، جسے "عمدہ" کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے، اور اصول فقہ میں "تنقیح" اور اس کی شرح "توضیح" لکھی، اس کے علاوہ علوم عقلیہ میں "المقدمات الاربعۃ" اور "تعدیل العلوم" لکھی، اور علم معانی میں "وشاح" لکھی، اور نحو میں "شرح فصول الخمسین" لکھی، اور ان کتابوں کے علاوہ بعض مفید دیگر کتابیں بھی تصنیف فرمائی۔

توضیح کا ماٗخذ

تنقیح و توضیح میں آپؒ نے علامہ فخر الاسلام بزدوی کی "کشف الأسرار" کی تنقیح کی اور امام رازی کی

''محصول'' اور جمال العرب علامہ ابن حاجب کی ''مختصر'' کے بعض مباحث کو ذکر فرمایا اور مزید سونے پر سہاگہ، یہ کہ بعض تحقیقاتِ بدیعہ اور تدقیقاتِ منیعہ کا بھی اضافہ فرمایا۔

اصول فقہ سے متعلق چند باتیں

اصولِ فقہ کی تعریف

ہر علم کے لئے تعریف، موضوع اور غرض کا جاننا ضروری ہے، علمِ اصولِ فقہ کی تعریف دو طرح سے کی گئی ہے۔ ایک ''تعریفِ اضافی'' یعنی مضاف کی الگ تعریف ہو اور مضاف الیہ کی الگ۔ دوسری ''تعریفِ لقبی'' کہ اصولِ فقہ کو ایک علم کا لقب قرار دے کر اس کی تعریف کی جائے۔

تعریفِ اضافی

أصول جمع ہے "أصل" کی اور "أصل" لغۃً "مایبتني علیه غیره" کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں ''اصل'': إدراك القواعد و الضوابط التي یتوصل بها إلی استنباط الفقه" کا نام ہے اور فقہ لغت میں ۱-"الشق والفتح" پھاڑنے اور کھولنے کو کہتے ہیں (الفائق للزمخشری)، ۲-"الفهم" علمی مہارت، فہم و فراست (المعجم الوسیط)، ۳-"العلم بالشيء، ثم خصّ بعلم الشریعة (درمختار) اور اصطلاح میں "هو العلم بالأحکام الشرعیة الفرعیة العملیة من أدلتها التفصیلیة" کو کہتے ہیں۔

تعریفِ لقبی

إدراك القواعد والضوابط التي یتوصل بها إلی استنباط الفقه. یعنی ایسے قواعد وضوابط کا علم جن کے ذریعے استنباطِ فقہ تک رسائی حاصل ہو جائے۔

موضوع

موضوع کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں:

1. موضوع صرف اَدلہ ہیں: یعنی کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس۔
2. موضوع صرف احکام ہیں: یعنی ادلہ سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں، مثلاً: وجوب، حرمت، ندب وغیرہ۔

۳۔ موضوع اُدلہ اوراحکام دونوں ہیں، اُدلۃ من حیث کونہا مثبتۃً اوراحکام من حیث کونہا ثابتۃً.

غرض

العلم بالأحكام الشرعية الفرعية العملية من أدلتها التفصيلية وإدراك قواعد الاستنباط.

علمِ اصولِ فقہ کی تدوین

ہرانسان کے ہر فعل سے شریعت کا کوئی نہ کوئی حکم ضرور متعلق ہوتا ہےاور تمام انسانوں کے تمام افعال، فی علم اللہ اگر چہ محصور ہیں، لیکن بندوں کے لئے ہرانسان کے ہر عمل کا حکم شریعت کی رو سے معلوم کرنا اگر محال نہیں تو متعسر (مشکل) ضرور ہے۔لہذا کچھ ایسے ضوابط کی ضرورت ہے،جن کے ذریعہ ہرانسان کے ہر فعل کا حکم معلوم ہواور ان ضوابط کا نام ''اصول فقہ'' ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانے میں تواس علم کی ضرورت نہ تھی، اس لئے کہ احکام معلوم کرنے میں رسول اللہ کی طرف رجوع کیا جا تا تھا،لیکن دوسری صدی ہجری میں اس علم نے دیگر علوم کی طرح باقاعدہ صنعت کی شکل اختیار کی۔دوسرے فنون کی طرح اس فن کی بھی تدوین ہوئی اوراس کی صورت یہ ہوئی کہ دوسری صدی ہجری (تابعین کے دور) میں ائمہ مجتہدین، اجتہاد کے ذریعے مسائل کا استنباط کیا کرتے تھےاوراس اجتہاد کے لئے کچھ قواعد وضوابط کا ہونا ضروری تھااورانہی ضوابط کا نام ''اصول فقہ'' ہے۔

اب فقہ کے مدوّن اول ''امام اعظم ابوحنیفہ'' ہیں، لہذا اصولِ فقہ کے مدونِ اول بھی آپ ہی ہیں، لیکن ان کے مقرر کردہ اصول وضوابط کو کسی نے نہیں پایا۔کہا جاتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے بھی کچھ اصول مقرر فرمائے تھے،لیکن وہ بھی دستیاب نہیں ہو سکے۔لہذا اصولِ فقہ کے مدونِ اول ''امام شافعی'' ہیں انہوں نے اصولِ فقہ پرایک رسالہ تحریر فرمایا جو ''كتاب الأم'' کا مقدمہ ہے،اور یہی رسالہ اصول فقہ کی اولین تدوین کے طور پر یاد کیا جاتا ہے،لہٰذا اصول فقہ کا مدون اول امام شافعیؒ ہیں۔

شیعہ امامیہ کا کہنا ہے کہ اصول فقہ کے مدون اول ''محمد باقر'' ہیں اور وہ یہ بات اس عبارت سے ثابت کرتے ہیں۔ ''إن أول من دون أصول الفقه، وفتح بابه، وشقّ مسألته هو محمد باقر وابنه، وقد أمليا

على أصحابهما.

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس عبارت میں لفظِ "أَمْلَيَا" آیا ہے نہ کہ "صَنَّفَا" تو انہوں نے اپنے شاگردوں کو اصول فقہ املاء کروائے ہوں گے، لیکن اس کی باقاعدہ تصنیف نہیں کی۔ لہذا اصولِ فقہ کے مدونِ اول ''امام شافعی'' ہی ہیں۔

☆☆......☆☆

مقدمۂ تلویح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء، ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء، حتى أضحت كلمته الباقية راسخةَ الأساس، شامخة البناء كشجرةٍ طيبةٍ أصلها ثابتٌ و فرعها في السماء، أوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجاً وهاجاً، وأوضح لإجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياساً ومنهاجاً، حتى صادَفْتَ بحارُ العلم والهدى تتلاطم أمواجاً، ورأيتَ الناس يدخلون في دين الله أفواجاً.

تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں، جس نے اپنی کتاب کے ذریعے سے مضبوط کیا روشن شریعت کے اصولوں کو اور اپنے خطاب (حکم) سے بلند فرمایا دینِ حنیف کے فروع کو، جو سہل اور روشن ہے۔ یہاں تک کہ اس کا باقی رہنے والا کلمہ مضبوط جڑ اور اونچی تعمیر والا بنا، اس پاکیزہ درخت کی طرح جس کی جڑیں مضبوط ہوں اور اس کی شاخیں آسمان تک پہنچی ہوئی ہوں۔ اس (اللہ) نے سنت کے دریچے (قلب رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) سے اس کی روشنیاں چننے کے لئے چمکتے چراغ کو روشن فرمایا، اور اس نے اجماعِ آراء کے واسطے سنت کے بعد قیاس اور طریقہ کو واضح فرمایا، یہاں تک کہ آپ علم وہدایت کے دریاؤں کو موجیں مارتے ہوئے پائیں گے، اور لوگوں کو اللہ کے دین میں فوج درفوج داخل ہوتے ہوئے دیکھیں گے۔

لغوی تحقیق

أحكم: بمعنی أتقن، یعنی کسی چیز کو پختہ کرنا۔ الغراء: روشن۔ الحنيفية: بمعنی الملة الحنيفية، المائلة عن الباطل إلى الحق۔ السمحة: سہل آسان۔ كلمته: سے مراد کلمۂ توحید ہے۔ راسخة الأساس: مضبوط بنیاد والا۔ شامخة البناء: بڑی اونچی عمارت، مراد اعمال واخلاق ہیں۔ أوقد: روشن کرنا۔ مشكاة: دریچہ، طاقچہ، مراد قلب رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے۔ السنة: حدیث۔ سراجاً: چراغ، مراد

سنت، حدیث ہے، اور أنـوار سے مراد سنت وحدیث کے مفہومات ہیں۔ وھـاجـاً: چمکدار۔ اقتـفـاء: بعد۔ آثـارھا: نشانات، ضمیر سنت کی طرف راجع ہے۔ قیاساً: طریق۔ منهاجاً: راستہ۔ صادفت : اس کو صیغۂ غائب اور مخاطب دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے، رأیت کی مناسبت سے مخاطب بہتر ہے۔ غائب کا صیغہ پڑھنے کی صورت میں معنی ہوگا: شروع ہوئے اور مخاطب کا صیغہ پڑھنے کی صورت میں معنی ہوگا: وجـدتَ: آپ پائیں گے۔ بحار : بحر کی جمع ہے دریا۔ تتلاطم: تھپیڑے مارنا، ٹکرانا۔ أفواجاً: فوج درفوج، جوق در جوق۔

استعارات

چونکہ اس صفحہ میں بکثرت استعارات موجود ہیں، اس لئے مناسب ہوگا کہ پہلے استعارات سے متعلق چند باتیں ذکر کی جائیں، اور وہ یہ ہیں:

استعارہ کی تعریف

حرف تشبیہ ذکر کئے بغیر ایک چیز کو دوسری چیز سے تشبیہ دینا۔

استعارہ کی چار قسمیں ہیں

1. استعارہ بالکنایہ: "هي تشبيه الشيء بالشئ في القلب" :دل میں کسی شی کو دوسری شی سے تشبیہ دینا، یعنی: مشبہ ذکر کر کے مشبہ بہ مراد لینا جب کہ تشبیہ مضمر فی النفس ہو۔
2. استعارہ تخییلیہ: "هي إضافة لازم المشبه به إلى المشبه"۔ مشبہ بہ کے لوازم کو مشبہ کی طرف منسوب کرنا، یا ثابت اس کے لئے کرنا۔
3. استعارہ ترشیحیہ: "هي إثبات ملائم المشبه به للمشبه"۔ مشبہ بہ کے مناسبات کو مشبہ کی طرف منسوب کرنا، یا ثابت اس کے لئے کرنا۔
4. استعارہ مصرحہ: جس میں مشبہ بہ خود مذکور ہو مگر ارادہ مشبہ کا ہو۔ (التعریفات، ص: ۱۹، مکتبہ حقانیہ ملتان)

بیان الاستعارات

یہاں ۳۴ مقامات پر استعارات ہیں، جن کو آسانی کے لئے نمبر وار ذکر کیا جاتا ہے:

١– الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء......

(الشريعة) مشبہ ہے اور (شجر) مشبہ بہ، تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ مکنیہ ہوا۔ (أصول) یعنی جڑ مشبہ بہ (شجر) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (شریعت) کے لئے ثابت کیا ہے، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا (أحکم) بمعنی مستحکم ہونا مشبہ بہ (شجر) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (شریعت) کے لئے ثابت کیا ہے، تو استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

٢– ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء......

(الحنيفية) مشبہ ہے اور (شجر) مشبہ بہ، تشبیہ مضمر فی النفس ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (الفروع) بمعنی شاخیں مشبہ بہ (شجر) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (حنیفیۃ) کے لئے ثابت کیا ہے، تو استعارہ تخییلیہ ہوا۔ (رفع) بمعنی بلند ہونا، مشبہ بہ (شجر) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (حنیفیۃ) کے لئے ثابت کیا ہے، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

٣– حتى أَضْحَتْ كلمته الباقية راسخة الأساس، شامخة البناء......

(الكلمة) مشبہ اور (شجر) مشبہ بہ، تشبیہ مضمر فی النفس ہے تو استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (راسخة الأساس وشامخة البناء) مشبہ بہ (شجر) کے لوازمات میں سے ہیں، اس کو مشبہ (کلمہ) کے لئے ثابت کیا ہے، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔

٤– أوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجاً وهاجاً......

(السنة) مشبہ اور "سورج، چاند" مشبہ بہ ہیں، تشبیہ مضمر فی النفس ہے، استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (أنوار) مشبہ بہ (سورج چاند) کے لوازمات میں سے ہیں، اس کو مشبہ (السنة) کے لئے ثابت کیا ہے، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ (الاقتباس) مشبہ بہ (سورج، چاند) کے مناسبات میں سے ہے اس کو مشبہ (السنہ) کے لئے ثابت کیا ہے، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔ (سراجاً) مشبہ بہ ہے، خود مذکور ہے اور مشبہ تعلیماتِ رسول صلی (اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) ہیں، اور یہی مشبہ یعنی: تعلیمات رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) مراد ہے، لہذا استعارہ مصرحہ حقیقیہ ہوا۔

۵- حتى صادفت بحار العلوم والهدى تتلاطم أمواجاً......

(بحار) مشبہ بہ ہے، اور علوم النبی (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) مشبہ ہیں، مراد مشبہ یعنی: علوم النبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے، لہٰذا استعارہ مصرحہ ہوا۔ (تتلاطم) مشبہ بہ (بحار) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (علوم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کے لئے ثابت کیا تو استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

والصلوة على من أرسله بِسَاطع الحجة مِغواناً وظهيراً، وجعله لواضح المَحَجّة سلطاناً نصيراً محمدٍ المبعوث هدى للناس مبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، ثم على مَن التزَم بمقتضى إشارته الدلالةَ على طريق العرفان، واعتصَم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرةِ البيانِ، واغتنَم في شريف ساحته كرامةَ الاستصحاب، والاستحسان؛ من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسانٍ.

ترجمہ: اور رحمت کاملہ نازل ہو اس پر، جسے اللہ نے بھیجا، اس حال میں کہ بلند حجت (قرآن کریم) کے ذریعے سے اس کی زیادہ سے زیادہ اور مسلسل اعانت کی اور اس کو واضح راستہ (دین) کے لئے ایسی دلیل بنایا جس کی امداد کی گئی ہو۔ (جن کا اسم شریف) محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے، جن کو لوگوں کے لئے ہادی، خوشخبری دینے والا، ڈرانے والا، اللہ کے حکم سے اس کی طرف بلانے والا اور روشن چراغ بنا کر بھیجا گیا۔ پھر ان صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین پر رحمتِ کاملہ کا نزول ہو، جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ کے مقتضیٰ سے حق کی طرف بلانے کو لازم جانا اور انہوں نے مضبوطی سے تھاما اس دلالت میں ظاہرۃ البیان نصوص کے متواترات کو، اور انہوں نے غنیمت جانا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک صحن میں صحابیت اور تحسین کی عزت کو، مہاجرین اور انصار نے، اور جنہوں نے ان صحابۂ کرام کی اتباع کی، اچھے طریقے سے۔

تشریح: عموماً اللہ تعالیٰ کی تعریف کے بعد، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا جاتا ہے، چنانچہ شارحؒ بھی ایسا ہی کر رہے ہیں۔ شارحؒ نے اس عبارت میں براعتِ استہلال سے انتہائی باریکی سے کام لیا ہے۔ چنانچہ اگر غور کیا جائے تو اس عبارت میں شارحؒ نے اصول شرع، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، اجماع اور قیاس کو ترتیب سے ذکر کیا ہے۔

اور اصول، فروع، احکام، خطاب، اقتضاء النص، اشارۃ النص، دلالت النص، تواتر، نص، ظاہر، بیان، استحسان اور استصحاب حال کو بھی اس عبارت میں ذکر کیا ہے، اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کتاب میں ان ہی جیسے مضامین پر گفتگو ہوگی۔

لغوی تحقیق: ساطع: سطوع سے بمعنی قوی، مضبوط، بلند۔ الحجه: دلیل، اور یہ ترکیب اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے ہے، یعنی: عبارت کی تقدیر ہے "الحجة الساطعة" معواناً: بکسر المیم مبالغہ کا صیغہ ہے، خوب خوب امداد کرنے والا۔ ظهيراً: صفت مشبہ ہے، بمعنی مستمر الإعانة، مسلسل امداد کرنے والا۔ معواناً اور ظهيراً دونوں یا تو مفعول بہ ہونے کی بناء پر منصوب ہیں، اس صورت میں "أَرْسَلَ" جَعَلَ کے معنی کو متضمن ہوگا، اس صورت میں "يساطع الحجة" پڑھا جائے گا اور تقدیر ہوگی: أَرْسَلَه وَجَعَلَهُ مِعْواناً وظهيراً لِلحجة الساطعة اور ترجمہ ہوگا اللہ نے اس کو رسول بنا کر بھیجا، کہ بلند دلیل ہم (قرآن کریم) کے واسطہ سے اس کی خوب خوب اور مسلسل امداد کی۔ اور یا أرسلهٗ کے ضمیر سے حال واقع ہیں۔ اس صورت میں "بساطع الحجه" پڑھا جائے گا، اور تقدیر ہوگی: "ارسله معوانا وظهيرا بالحجة الساطعة" اور ترجمہ ہوگا: ''اللہ نے اس کو بھیجا اس حال میں کہ بلند دلیل (قرآن کریم) کے ذریعے اس کی زیادہ سے زیادہ اور مسلسل امداد کی''۔ [ترجمہ اسی صورت کے مطابق ترجمہ کیا گیا ہے]۔ "واضح المحجة" میں "واضح" اسم فاعل کا صیغہ ہے، واضح ہونے کے معنی میں اور "المحجة" بمعنی راستہ ہے۔ چونکہ یہ ترکیب بھی اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے ہے، لہٰذا تقدیر ہوگی "المحجة الواضحة" واضح راستہ۔ نذیراً: فعیل یا تو بمعنی انذار کے ہے، ڈرانا، جیسے نکیر بمعنی ''انکار'' کے، یا بمعنی ذا إنذارِ ڈرانے والا، کے ہے، یہی بہتر ہے، تاکہ مبشراً سے مناسبت ہو۔ ثم: تاخیر رتبی کے لئے ہے۔ الدلالة: رہنمائی کرنا، یہاں بلانے کے معنی میں ہے۔ العرفان: حق۔ اعتصم: مضبوطی سے تھامنا۔ ساحة: صحن۔ استصحاب: جعل الشيء مصاحباً لنفسه، ہمنشین بنانا۔ استحسان: عَدُّ الشيء حسناً، اچھا سمجھنا۔ مهاجرين: وہ صحابہ ہیں جنہوں نے اللہ کی رضاء کے لئے اپنا گھر بار چھوڑ کر اللہ کے راستہ میں مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت کی۔ لغوی معنی چھوڑ دینا۔ أنصار: مدینہ کے وہ رہائشی صحابۂ کرام، جنہوں نے مہاجرین صحابۂ کرام کی دل و جان سے مدد کی۔

۷– واغتنم في شريف ساحته ......

(ساحته) کی ضمیر راجع ہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم مشبہ ہیں اور (قصر) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمر فی النفس ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (ساحة) مشبہ بہ (قصر) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔

وبعد! فإن علم الأصول الجامع بين المعقول، والمنقول النافع في الوصول إلى مدارك المحصول أجلُّ ما يتنسَّم به في إحكام أحكام الشرع قَبولَ القُبول، وأعزّ ما يتخذ لإعلاء أعلام الحق عَقول العُقول.

وإن كتاب التنقيح مع شرحه المسمىٰ بالتوضيح –للإمام المحقق، والنِحرير المدقق، علَم الهداية، عالَم الدراية، معدِّل ميزان المعقول والمنقول، ومنقِّح أغصان الفروع والأصول، صدر الشريعة والإسلام . أعلى الله درجته في دارالسلام- كتاب شامل لخلاصة كل مبسوطٍ وافٍ، ونصابٌ كاملٌ من خزانة كل منتخبٍ كافٍ، و بحرٌ محيطٌ بمستصفى كل مديدٍ وبسيطٍ، وكنزٌ مغنٍ عما سواه؛ من كل وجيزٍ ووَسيطٍ. فيه كفاية لتقويم ميزان الأصول و تهذيب أغصانها، و هو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل أركانها، نعم! قد سلك منهاجاً بديعاً في كشف أسرار التحقيق وَاستَولىٰ على الأمد الأقصى؛ من رفع منار التدقيق، مع شريفِ زياداتٍ ما مسَّتْها أيدي الأفكار.

ترجمہ: اور حمد وصلوۃ کے بعد، پس بے شک علمِ اصول، جو کہ معقول اور منقول کو جمع کرنے والا فن ہے، جو کہ مقصود (دلائل) تک پہنچنے میں نفع دینے والا ہے، یہ علم زیادہ اونچا ہے ان چیزوں میں سے جن پر احکامِ شرع کی مضبوطی کے لئے قبولیت کی ہوائیں چلتی ہیں، اور یہ فن ان چیزوں میں سے زیادہ عزت والا ہے جن چیزوں کو حق کا جھنڈا بلند کرتے وقت عقلوں کے لئے پناہ گاہ بنایا جاتا ہے۔

اور کتاب تنقیح بمع اس شرح کے جس کا نام توضیح ہے، اس امام محقق (ماہر) مدقق (نکتے بیان کرنے والے) کی کتاب ہے جو کہ ہدایت کا جھنڈا اور فہم کے لئے مستقل عالم ہیں، جو معقول اور منقول دونوں کے ترازو کو پرکھنے والے ہیں، اور فروع واصول دونوں کی ٹہنیوں کو جھاڑنے والے ہیں (جن کا لقب)

صدر الشریعۃ والاسلام ہے۔ اللہ تعالیٰ جنت میں ان کے درجات کو بلند فرمائیں۔ آمین!

(یہ مصنف رحمہ اللہ کی کتاب) ایسی کتاب ہے، جو کہ شامل ہے ہر لمبی چوڑی کتاب کے خلاصے کو جو کہ کافی ہو۔ اور (یہ کتاب) نصابِ کامل ہے ہر مختصر منتخب کافی کتاب کے لئے، اور ایسا دریا ہے جو احاطہ کرنے والا ہے ہر لمبی چوڑی چیز کے کنارے کا، اور ایسا خزانہ ہے، جو مستغنی کرنے والا ہے ماقبی کتابوں سے، چاہے وہ مختصر ہوں یا لمبی۔ اس کتاب میں کفایت ہے اصول کے ترازو کو درست رکھنے کے لئے اور اس کی ٹہنیاں جھاڑنے کے لئے اور یہ کتاب فروع کے دلائل کو حاصل کرنے کے لئے اور اس کے ارکان کی درستگی کے لئے انتہا کو پہنچی ہوئی ہے۔ ہاں! صاحبِ کتاب تحقیق کے رازوں کو کھولتے وقت ایک عجیب راستے پر چلے، باریکیوں کے منارہ کو بلند کرتے وقت (باریکیاں بیان کرتے وقت) دور کے کنارے پر غالب ہوگئے۔ ایسے اضافات سمیت کہ ان کو فکر کے ہاتھوں نے نہیں چھوا۔

تشریح: اس عبارت میں شارحؒ انتخابِ فن اور کتاب تنقیح کو شرح کے لئے منتخب کرنے کی وجہ بیان فرمارہے ہیں۔

لغوی تحقیق: مـــدارك: جائے ادراک۔ مراد دلائل ہیں جن سے احکام حاصل ہوتے ہیں، یعنی: علمِ اصول نافع ہے ادلہ تک پہنچنے میں، جس کا سادہ سا ترجمہ کیا گیا ہے: علم اصول مقاصد تک پہنچنے میں نافع ہے، یا مدارک سے مراد قواعد کلیہ ہیں۔ أجل: زیادہ عمدہ۔ یتنسم: ریح الصباء، صبح کے وقت چلنے والی ہوا چلتی ہے۔ إحکام: بابِ افعال کا مصدر بمعنی مضبوط کرنا۔ أحكام: حکم کی جمع۔ قَبول: ہوا۔ قُبول: مقبولیت۔ أعلام: علم کی جمع، جھنڈا۔ عَقول: جائے پناہ۔ العُقول: عقل کی جمع۔ المحقق: تحقیق کرنے والا۔ والتحقيق: إثبات المسألة بالدليل۔ النِحرير: ماہر۔ المدقق: باریک بین، نکتے بیان کرنے والا۔ والتدقيق: إثبات الدليل بالدليل. مُعدّل: پرکھنے والا۔ أغصان: غُصن کی جمع ٹہنیاں۔ كتابٌ شاملٌ لخلاصة كل مبسوط إلى قوله: أيدي الأفكار یہ تیس عدد خبریں ہیں "ان" کے لئے، اور ترکیب کچھ یوں ہے: "ان" حرف مشبہ بہ بالفعل، "کتاب التنقیح" اس کا اسم، "کتاب شامل تا ایدی الافکار" اس کی خبر، اور یہ خبریں بلا تکلف "کتاب التنقیح" پر مرتب ہوتی ہیں، اور اس کے ساتھ ساتھ لطف کی بات یہ ہے کہ یہ تیس ۳۰ عدد تمام کتابوں کے نام بھی ہیں، بلکہ "وإن كتاب التنقيح" سے آخر تک کل اکتیس کتابوں کے نام کی طرف لطیف اشارہ ہے، چنانچہ مصنفؒ نے تنقیح،

الـخـلاصـه، الـمبسـوط، الـوافي، النصاب، الكامل، الخزانة، المنتخب، الكافي، البحر، المحيط، الـمستـصفىٰ، البسيط، الكنز، الوجيز، الوسيط، الكفايه، التقويم (تقويم الأدلة)، التهذيب، الميزان، الـنهـاية، التـعديل، المنهاج، البديع، كشف الأسرار، التحقيق، الأمد، الأقصىٰ، التدقيق، المنار اور الزيادات، ان سب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ سلك: کسی راستے پر چلنا، راستہ اختیار کرنا، منھاج: راستہ۔ بدیعاً: انوکھا۔ استولیٰ: غلبہ پانا۔ الأمد الأقصى: ناحية بعيدة یعنی دور کا کنارہ۔

۸- مايتخذ لإعلاء أعلام الحق عَقول العُقول......

(الـحـق) مشبہ اور (مـالـه الاعـلام) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمر فی النفس ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا (الأعـلام) مشبہ بہ (مالہ الاعلام) کے لوازمات میں سے ہے اس کو مشبہ (الحق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ (الإعـلاء) مشبہ بہ (مالہ الاعلام) کے مناسبات میں ہے، اس کو مشبہ (الحق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۹- معدل ميزان المعقول والمنقول......

(المعقول والمنقول) مشبہ اور (الشيء الذي يكون له ميزان) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (ميزان) مشبہ بہ (الشيء الذى يكون له ميزان) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (المعقول والمنقول) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ (تعديل) مشبہ بہ (الشيء الذي يكون له ميزان) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (المعقول والمنقول) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱۰- منقح أغصان الفروع والأصول......

(والأصول الفروع) مشبہ ہے اور (الشجر ذو أغصان) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (أغصان) مشبہ بہ (الشجر ذو أغصان) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الاصول والفروع) کے لئے ثابت کیا تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ (تنقیح) مشبہ بہ (الشجر وذو أغصان) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الاصول والفروع) کے لئے ثابت کیا تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱۱- نعم! قد سلك منهاجاً بديعاً في كشف أسرار التحقيق......

(التحقيق) مشبہ ہے اور (الشيء الذي يكون ذَا أسرارٍ) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ

استعارہ بالکنایہ ہوا۔(أسرار) مشبہ بہ (الشيء الذي يكون ذا أسرار) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التحقیق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔(کشف) مشبہ بہ (الشيء الذي يكون ذا أسرار) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التحقیق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱۲–من رفع منار التدقيق ......

(التدقيق) مشبہ ہے (شيء ذو منار) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، (منار) مشبہ بہ (شيء ذو منار) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التدقيق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا، (رفع) مشبہ بہ (شي ذو منار) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التدقيق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱۳– ما مسّتها أيدي الأفكار......

(أفكار) مشبہ ہے اور (شيء ذو اليد) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، (أيدي) مشبہ بہ (شيء ذواليد) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (أفكار) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔(مس) مشبہ بہ (شيءٌ ذواليد) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (افکار) کے لئے ثابت کیا تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

ولطيفِ نِكاتٍ ما فتق بها رتقَ آذانهم أولو الأبصار، ولهذا طار كالأمطار في الأقطار، وصار كالأمثال في الأمصار، ونال في الآفاق حظاً من الاشتهار، ولا اشتهارَ الشمس في نصف النهار، ولقد صادفْتُ مجتازي بما وراء النهر لكثيرٍ من فضلاء الدهر أفئدة تهوي إليه، وأكباداً هائمةً عليه، وعقولاً جاثيةً بين يديه.

ترجمہ: اور ایسے باریک نکتوں سمیت کہ ان نکتوں پر اہلِ عقل نے اپنے کانوں کے پردے نہیں کھولے، اور یہی وجہ ہے کہ یہ کتاب بارش کی طرح دنیا میں اُڑی، اور یہ شہروں میں ضرب المثل بن گئی، اور اس نے اطرافِ دنیا میں شہرت کا ایک حصہ حاصل کیا، لیکن دوپہر کے وقت سورج کی شہرت سے زیادہ۔ اور ماوراء النہر پر سے گزرتے ہوئے میں نے بہت سارے اصحابِ علم کے ایسے دل پائے جو اس کتاب کی طرف مائل ہونے والے ہیں اور ایسے جگر پائے کہ وہ اس کے لئے پیاسے ہیں، اور ایسی

عقلیں پائی کہ انہوں نے اپنے گھٹنے اس کتاب کے سامنے ٹیک دیئے ہیں۔

لغوی تحقیق: فتق: کھولنا۔ رتق: بند کرنا، جوڑنا۔ طار: اڑنا۔ الأمطار: مطر کی جمع، بارش۔ الأقطار: اطراف اور مراد دنیا کے اطراف ہیں۔ الأمصار: مصر کی جمع، شہر۔ نال: حاصل کیا۔ الآفاق: أفق کی جمع، اطراف اور یہاں مراد دنیا ہے۔ حظاً: حصہ۔ الاشتهار: شہرت۔ صادفتُ بمعنی وجدت، مجتازي: مصدر میمی ہے، اس میں وقت کی تضمین ہے بمعنی وقت تجاوزي، اب عبارت ہوگی "ولقد وجدت عند تجاوزي بماوراء النهر" ماوراء النہر۔ افغانستان سے اس طرف کے جو علاقے ہیں، وہ مراد ہیں۔ أفئدة: دل۔ تهوى إليه بمعنی ترجع إليه، تميل إليه۔ أكباداً: كبد کی جمع، جگر، هائمة: وہ پرندہ جو اپنی پیاس بجھانے کے لئے منڈلا رہا ہو، لیکن پانی پینے کا موقع نہ ملتا ہو۔ جاثية: گھٹنے ٹیکنا، جھکنا۔

١٤- عُقولاً جاثيةً بين يديه......

(العقول) مشبہ ہے (أصحاب العقول) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، (جاثية) دوزانو ہو کر بیٹھنا، مشبہ بہ (أصحاب العقول) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (العقول) کے لئے ثابت کیا تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

وَرَغَباتٍ مُسْتَوْقِفَةَ المَطَايَا لَدَيْهِ معتصمين في كشف أستاره بالحواشي والأطراف قانعين في بحار أسراره عن اللآلي بالأصداف. لا تحلّ أناملُ الأنظار عُقَد معضلاته، ولا يفتح بنانُ البيان أبوابَ مغلقاته. فلطائفه بعدُ تحت حجُب الألفاظ مستورة. وخرائده في خيام الأستار مقصورة. ترى حَوالَيْها هِمَمًا مستشرفة الأعناق، ودون الوصول إليها أعينًا ساهرة الأحداق. فأُمِرتُ بلسان الإلهام لَا كَوَهْمٍ من الأوهام.

ترجمہ: اور میں نے ایسی رغبتوں کو پایا کہ وہ اس (کتاب) کے پاس اپنی سواریاں روکنے والی ہیں، اور وہ لوگ اس کے پردوں کے کھولنے میں حواشی اور اطراف کو تھامنے والے ہیں، اس کے رازوں کے دریا میں موتیوں کی بجائے سیپیوں پر کفایت کرنے والے ہیں، فکر کی انگلیاں اس (کتاب) کی مشکلات کی گرہوں کو نہیں کھول سکتی اور بیان کے پورے اس کے بند دروازوں کو نہیں کھول سکتے۔ تو اس کے لطائف کی عمدگیاں ابھی تک الفاظ کے پردوں تلے چھپی ہوئی ہیں اور اس کے عمدہ مضامین پردوں

کے خیمے میں ابھی تک بند ہیں۔ تُو دیکھے گا اس کے اردگرد ہمتوں کو، گردنیں لمبی کئے ہوئیں اور اس تک پہنچے بغیر ایسی آنکھیں، جن کی پتلیاں جاگ رہی ہیں۔ تو مجھے الہام کی زبان سے حکم دیا گیا، نہ یہ کہ مجھے کوئی وہم ہوا۔

لغوی تحقیق: رغبات: رغبت اور شوق۔ مستوقفة: استفعال سے، روکنے کو طلب کرنا۔ المطایا: جمع: مَطِیَّة، سواریاں۔ معتصمین: تھامنے والے۔ کشف: کھولنا۔ أستار: ستر کی جمع، پردے۔ هِمم: همة کی جمع، قوت۔ قانعین: قناعت کرنے والے، کفایت کرنے والے۔ أسرار: سِرٌّ کی جمع، راز۔ لآلی: لؤلؤ کی جمع، موتی۔ أصداف: سیپی۔ تحل: کھولنا۔ أنامل: أنمِلة کی جمع، انگلیاں۔ الأنظار: جمع نظر بمعنی فکر، عقد: عقدة کی جمع، گرہ۔ معضلات: مشکلات۔ إلهام: إلقاء الخير في القلب، وہم، خیال۔

۱۵– ورغبات مستوقفة بالمطايا لديه......

(رغبات) مشبہ ہے اور (أصحاب المطايا) مشبہ بہ، اب رغبت کو أصحاب المطـ سے تشبیہ دی، اور یہ تشبیہ مضمر في النفس ہے، تو یہ استعارہ مکنیہ ہوا۔ پھر مشبہ بہ (أصحاب المطايا) کے لئے المطايا لازم ہیں۔ ان کو مشبہ (رغبات) کے لئے ثابت کردیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ اور پھر (أصحاب المطايا) کی ایک عادت ہے کہ وہ سواریوں کو مقصود کے پاس روک دیتے ہیں تو یہ مستوقفة، مشبہ بہ (أصحاب المطايا) کے ملائمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (رغبات) کے لئے ثابت کیا تو استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱٦–لاتحل أنامل الأنظار عقد معضلاته......

(الأنظار) مشبہ اور (أصحاب الأنامل) مشبہ بہ اور تشبیہ مضمر فی النفس ہے۔ لہٰذا یہ استعارہ مکنیہ ہوا۔ پھر مشبہ بہ (أصحاب الأنامل) کے لئے أنملة لازم ہے ان کو مشبہ (الأنظار) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ اور معضلات کی گرہوں کو کھولنا أصحاب الأنامل کے ملائمات میں سے ہے اس کو مشبہ (الأنظار) کے لئے ثابت کیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱۷–ولا يفتح بنان البيان أبواب مغلقاته......

(بیان) مشبہ (إنسان صاحب البنان) مشبہ بہ ہے، اور یہ تشبیہ مضمر في النفس ہے، لہٰذا یہ استعارہ مکنیہ ہوا، پھر (بنان) مشبہ بہ (إنسان صاحب البنان) کے لوازمات میں سے ہیں تو ان کو مشبہ (بیان) کے لئے

ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ اور فتح (کھولنا) مشبہ بہ (إنسان صاحب البنان) کے ملائمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (بیان) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱۸– أبواب مغلقاته......

(مشکلات کتاب) مشبہ اور (خزائن ذو الأبواب المغلقة) مشبہ بہ ہے، اور تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ اور (ابواب مغلقة) مشبہ بہ (خزائن ذوابواب مغلقة) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (مشکلات کتاب) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ اور کھولنا (فتح أبواب) مشبہ بہ (خزائن) کے ملائمات میں سے ہے اس کو ثابت کر دیا مشبہ (مشکلات کتاب) کے لئے، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱۹–فلطائفه بعد تحت حجب الألفاظ مستورة......

(الألفاظ) مشبہ ہے، اور (الأشياء المحجوبة) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمر فی النفس ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (حجب) مشبہ بہ (الأشياء المحجوبة) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الألفاظ) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ (استار) مشبہ بہ (الأشياء المحجوبة) کے مناسبات میں ہے، اس کو مشبہ (الألفاظ) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۰–وخرائده في خيام الأستار مقصورة......

(مقاصد) مشبہ اور (خرائد) مشبہ بہ، یہاں مقاصد کو تشبیہ دی، خرائد سے اور مشبہ بہ (خرائد) کو ذکر کیا اور مشبہ (مقاصد) کا ارادہ کیا، لہذا استعارہ مصرحہ ہوا۔ پھر خيام الأستار یہ مشبہ بہ (خرائد) کے لئے بمنزلہ لازم ہے، ان کو مشبہ (مقاصد) کے لئے ثابت کر دیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ (مقصود) ہونا خیمہ کے اندر مشبہ بہ (خرائد) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (مقاصد) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۱– ترى حواليها هِمَمًا مستشرفة الأعناق......

(هممًا) مشبہ اور (حيوان ذو أعناق) مشبہ بہ اور یہ تشبیہ مضمر في النفس ہے، تو یہ استعارہ مکنیہ ہوا۔ پھر (أعناق) مشبہ بہ (حیوان ذو عنق) کے لوازمات میں سے ہے اس کو مشبہ (هممًا) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ اور استشراف إلى المطلوب مشبہ بہ (حیوان ذو عنق) کے ملائمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (هممًا) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۲-فأمِرتُ بلسان الإلهام لاكَوَهْم من الأوهام......

(إلهام) مشبہ اور (إنسان متكلم بالخير) مشبہ بہ اور یہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے تو استعارہ مکنیہ ہوا۔ پھر مشبہ بہ (انسان متکلم بالخیر) کے لئے لِسَان (زبان) لازم ہے، اس کو مشبہ (إلهام) کے لئے ثابت کردیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ (امر) مشبہ بہ (انسان متکلم بالخیر) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الهام) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

أن أخوض فـي لُـجَـج فـوائـده، وأغوصَ على غُرَر فرائده، وأنشرَ مطوياتِ رموزه وأظهرَ مخفياتِ كنوزه، وأسهِّل مسالك شعابه، وأذلِّل شوارد صعابه، بحيث يصير المتن مشروحاً، ويزيد الشرح بياناً ووضوحاً.

فطفقتُ أقتحِم موارد السهر في ظُلَم الدَّياجِر، وأحتمِل مكابد الفكر في ظمأ الهَوَاجِر، راكباً كل صَعْبٍ وذَلولٍ لاقتناص شوارد الأصول، ونازفاً غُلَالة الجِدّ في الوصول إلى مقاصد الأبواب والفصول، حتى استوليتُ على الغاية القصوى من أسرار الكتاب، وأمطْتُ عن وجوه خرائده قِناعَ الارتياب.

ترجمہ: میں داخل ہوجاؤں اس کے فوائد کی موجوں میں اور میں غوطہ لگادوں اس کے یکتا روشن موتیوں پر اور میں کھول دوں اس کے لپٹے ہوئے رازوں کو، اور میں ظاہر کردوں اس کے چھپے ہوئے خزانوں کو اور میں آسان کردوں اس کے مشکل راستوں کو اور میں ذلیل کردوں اس کے بدکے ہوئے جانوروں کو، اس طرح کہ متن کی شرح ہو اور زیادہ ہوجائے شرح کے لئے بیان اور وضاحت۔

تو میں شروع ہوا کہ اندھیری راتوں میں برداشت کررہا ہوں جاگنے کی تکالیف کو، اور برداشت کررہا ہوں فکر کی تکالیف کو دوپہر کی پیاس میں، ہر مشکل اور آسان سواری پر چڑھتے ہوئے، بدکے ہوئے اصول کا شکار کھیلتے ہوئے، پوری کوشش کرتے ہوئے ابواب وفصول کے مقاصد تک پہنچنے میں۔ یہاں تک کہ میں غالب ہوا کتاب کے رازوں میں سے دور کے کنارے پر، (میں نے علمی لحاظ سے کتاب کے اسرار کا احاطہ کرلیا) کہ میں کھینچ رہا ہوں اس کے معانی لطیفہ سے شک کے پردوں کو۔

لغوی تحقیق: أخوض: داخل ہونا۔ لُجَج: لُجة کی جمع ہے، معظم الماء پانی کا بڑا حصہ۔ أغوص: غوطہ لگانا۔ غرر: غرة کی جمع ہے، روشن۔ فرائد: فريدة کی جمع ہے، یکتا موتی۔ مطویات: مطوية کی جمع ہے،

لپٹے ہوئے۔رموز: رَمزٌ کی جمع ہے،راز،اشارہ۔کنوز: کنز کی جمع ہے،خزانے۔شعاب: شعب کی جمع ہے، گھاٹی۔صعب: مشکل۔شوارد: شاردة کی جمع ہے،بدکنا،اقتحم: برداشت کرنا۔ظُلَم:جمع ظلمة، بمعنی اندھیرا۔دیاجر:جمع دیجور، اندھیری رات۔مکابد: مکبد یا کَبَد کی جمع ہے،بوجھ،مشقت،تکالیف۔ظمأ: پیاس۔ھواجر: ھاجرة کی جمع ہے،دوپہر کی سخت دھوپ اور گرمی۔اقتناص: شکار کرنا۔نازفاً: بمعنی استخراج الشيء کله۔ غُلالة:باقی ماندہ دودھ نکالنا،باقی ماندہ پانی نکالنا۔جدٌّ: کوشش۔استولیت: غلبہ پانا۔ الغاية القصویٰ: (مقاصد)۔أمطت: ہٹانا۔قناع: پردہ۔ارتیاب: شک۔

تشریح: أن أخوض في لجج سے شارح رحمہ اللہ اپنی شرح کے امتیازات کے بیان کے ساتھ ساتھ، ضمناً صاحب توضیح پر تعریض فرمارہے ہیں اور "طفقت" سے اپنی تصنیف میں جن تکالیف کو برداشت کیا اس کو بیان فرمارہے ہیں۔

۲۳– أن أخوض في لجج فوائده......

(فوائد) مشبہ ہے اور (شيء ذوالجج) مشبہ بہ ہے،تشبیہ مضمر فی النفس ہے،تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، (لجج) مشبہ بہ (شيء ذوالجج) کے لوازمات میں سے ہے،اس کو مشبہ (فوائد) کے لئے ثابت کیا،تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔(خوض) مشبہ بہ (شيء ذوالجج) کے منابات میں سے ہے،اس کو مشبہ (فوائد) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲٤– أغوص علىٰ غرر فرائده......

(مقاصد الکتاب) مشبہ ہے اور (فرائد) مشبہ بہ ہے،اور تشبیہ مضمر فی النفس ہے،تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (غرر) مشبہ بہ (فرائد) کے لوازمات میں سے ہے،اس کو مشبہ (مقاصد الکتاب) کے لئے ثابت کیا،تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔(غوص) مشبہ بہ (فرائد) کے مناسبات میں سے ہے،اس کو مشبہ (مقاصد الکتاب) کے لئے ثابت کیا،تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۵– وأنشر مطويات رموزه......

(رموز کتاب) مشبہ ہے اور (الثوب المطوي) مشبہ بہ ہے،اور تشبیہ مضمر فی النفس ہے،تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔(مطویات) مشبہ بہ (الثوب المطوي) کے لوازمات میں سے ہے،اس کو مشبہ (رموز کتاب) کے

لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ (نشر) مشبہ بہ (الثوب المطوي) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (رموز کتاب) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۶- وأظهر مخفيات كنوزه......

(الكتاب) مشبہ اور (شيء له كنوز مخفية) مشبہ بہ ہے، اور تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایۃ ہوا۔ (کنوز) مشبہ بہ (شيء له كنوز مخفية) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الكتاب) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ (إظهار) مشبہ بہ (شيء له كنوز مخفية) کے مناسبات میں ہے، اس کو مشبہ (الكتاب) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۷- أسهّل مسالك شعابه......

(الكتاب) مشبہ ہے اور (الشيء الذي له شعاب) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (شعاب) مشبہ بہ (الشيء الذي له شعاب) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الكتاب) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ (تسهيل) مشبہ بہ (الشيء الذي له شعاب) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الكتاب) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۸- أذلّل شوارد صعابه......

(العبارات المشكلة) مشبہ ہے اور (الحيوانات الشاردة) مشبہ بہ ہے، اور مشبہ بہ کو ذکر کر کے مشبہ مراد لیا گیا، تو یہ استعارہ مصرحہ ہوا۔ (تذليل) مشبہ بہ (الحيوانات الشاردة) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (العبارات المشكلة) کے لئے ثابت کیا ہے تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۹- راكباً كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الأصول......

اس جملہ میں تمثیل ہے، شارحؒ نے مشکل اور نا قابل حل اصول کو حاصل کرنے اور حل کرنے میں تکالیف اور دقتیں برداشت کیں، ان تکالیف اور دقتوں سے ایک ہیئت، منتزع کر کے اس ہیئت سے تشبیہ دی، جو کہ کسی شکاری کو بدکے ہوئے شکار کو حاصل کرنے کے وقت پیش آتی ہیں، مثلاً: راتوں کو جاگنا، بار بار موارد الماء میں تاکنا، مخفی طور پر اس کا تعاقب کرنا وغیرہ۔

۳۰- وأمطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب......

(مقاصد الكتاب) مشبہ ہے،(خرائد) پردہ نشین عورتیں مشبہ بہ ہے،اور تشبیہ مضمر فی النفس ہے،تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔(قناع) مشبہ بہ(خرائد) کے لوازمات میں سے ہے،اس کو مشبہ (مقاصد الكتاب) کے لئے ثابت کیا،تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔(إماطة) مشبہ بہ(خرائد) کے مناسبات میں سے ہے،اس کو مشبہ (مقاصد الكتاب) کے لئے ثابت کیا،استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح إلى كشف حقائق التنقيح، مشتملاً على تقرير قواعد الفن، وتحرير معاقده، وتفسير مقاصد الكتاب، وتكثير فوائده، مع تنقيح لما آثر فيه المصنف بسطَ الكلام، وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام؛ في ضمن تقريراتٍ تنفتح لوُرُودها أصدافُ الآذان، وتحقيقاتٍ تهتَزُّ لإدراكها أعطافُ الأذهان، وتوجيهاتٍ ينشط لاستماعها الكسلان، وتقسيماتٍ يطرب عند سماعها الثكلان؛ معوِّلاً في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة، ومعرِّجاً في عيون الدراية على ما تقرَّر من النِكت اللطيفة.

ترجمہ: پھر میں نے جمع (مرتب) کردیا اس شرح کو، جس کو نام دیا گیا "التلويح إلى كشف حقائق التنقيح" کا جو مشتمل ہے اس فن کے قواعد کی تقریر پر، اور اس کی مشکل گرہوں کو کھولنے اور مقاصدِ کتاب کی تفسیر پر، اور اس کے فوائد کو بڑھانے پر، ہر اس چیز کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے، جس میں مصنف رحمہ اللہ نے طولِ کلام کو ترجیح دی ہے، اور وضاحت کرتے ہوئے ہر اس شئ کی، جس میں مصنف رحمہ اللہ نے مقصد کو ضبط کرنے پر اکتفاء کیا ہے، ایسی تقریروں کے ضمن میں، جن کے وُرُود کے لئے کانوں کے پردے کھل جاتے ہیں اور ایسی تحقیقات کے ضمن میں کہ اس کو پانے کے لئے ذہن کے تمام پردے جھومنے لگتے ہیں، اور ایسی توجیہات کے ضمن میں کہ ان کو سنتے وقت سست آدمی نشاط میں آتا ہے، اور ایسی تقسیمات کے ضمن میں کہ اس کو سننے کے وقت بچے کو گم کرنے والی ماں طرب میں آتی ہے۔

اعتماد کرتے ہوئے متون کی روایت میں مشہور کتابوں پر یعنی جب نقلی دلیل پیش کریں گے تو وہ مشہور کتابوں سے ہوگی اور علوم عقلیہ میں سے ان نکتوں پر اعتماد کرتے ہوئے، جو مقرر ہیں۔ یعنی جب دلیل عقلی پیش کریں گے تو وہ مشہور بین الناس دلائل میں سے ہوگی۔

لغوی تحقیق: جمعت: جمع کرنا، مرتب کرنا۔ الموسوم: جس کو نام دیا گیا۔ تلویح: بمعنی تلمیح ہے، چمکانا، تنقیح: بعض دفعہ پودوں کے آگے پیچھے یا اوپر نیچے شاخیں نکل جاتی ہیں، اب ان کو کاٹا جاتا ہے اور خوبصورت بنایا جاتا ہے، اسی کو تنقیح کہتے ہیں، معاقد: معقدة کی جمع، گرہ، مشکلات۔ المرام: مقصد۔ تهتز: باب افتعال سے، جھومنا۔ أعطاف: پردے۔ ينشط: نشاط میں آنا، چست ہونا۔ الكسلان: سست، ڈھیلا۔ يطرب: خوشی میں آنا، جھومنا۔ الثكلان: وہ عورت جس کا بچہ گم ہوا ہو۔ معّولاً: اعتماد کرنا۔ متون الروية: الرواية المحكمة مراد ہے دلائل نقلیہ۔ معرّجا: چڑھنا، مراد ہے ٹھہرنا ہے۔ عيون الدراية: عين الشيء کا معنی ہے، خالص شيء، دراية: عقل وفہم، تو عيون الدرايه کا معنی ہوا، خالص عقلیات، اور اس سے مراد ہے دلائل عقلیہ۔

تشریح: اس عبارت میں شارحؒ اپنی کتاب کی امتیازی خصوصیات بیان فرمارہے ہیں۔

۳۱- في ضمن تقريرات تنفتح لورودها أصداف الآذان......

(تقریرات) مشبہ ہے اور (بحار) مشبہ بہ ہے، اور تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (أصداف) مشبہ بہ (بحار) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (تقریرات) کے لئے ثابت کیا ہے، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ (انفتاح) مشبہ بہ (بحار) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (تقریرات) کے لئے ثابت کیا ہے، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۳۲- وتحقيقاتٍ تهتزّ لإدراكها أعطاف الأذهان......

(الأذهان) مشبہ ہے اور (الإنسان) مشبہ بہ ہے، اور تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (أعطاف) مشبہ بہ (الإنسان) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ (اهتزاز) مشبہ بہ (الإنسان) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الاذهان) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

وسيجد الغائص في بحار التحقيق، الفائض عليه أنوار التوفيق، ما أودعتُ هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه إلا الماهرُ من علماء الفريقَيْنِ، ولا يستأهل للاطّلاع على دقائقهِ إلا البارعُ في أصول المذهَبَيْن، مع بضاعة مِن صناعة التوجيه والتعديل، وإحاطةٍ بقوانين الاكتساب والتحصيل. والله -عز سلطانه- وليّ الإعانة والتأييد، والمَليّ بإفاضة الإصابة والتسديد، وهو حسبي

ونعم الوكيل.

ترجمہ: اور عنقریب پائے گا ہماری اس شرح میں، تحقیق کے دریا میں غوطہ لگانے والا، جس پر توفیق کے انوار برس رہے ہیں (وہ پائے گا) اس شیٔ کو، جو میں نے اس کتاب میں ودیعت کر رکھی ہے، کہ اس کے حقائق سے پردہ دور نہیں کرسکتا مگر وہ آدمی، جو دونوں فریقین احناف وشوافع کے علماء میں سے ماہر ہو۔ اور اس کتاب کے دقائق پر اطلاع کی اہلیت نہیں رکھتا مگر وہ آدمی، جو دونوں مذہبوں (یعنی مذہب احناف اور مذہب شوافع) کی اصول دانی میں بھی فائق ہو اور کچھ حصہ اس کو علم خلاف وجدل کا اور علم کلام کا بھی ملا ہو، اور وہ علم منطق بھی خوب جاننے والا ہو۔

اور اللہ، جس کی سلطنت زبردست ہے، وہی امداد اور تائید کرنے کے لائق ہے، اور وہ قادر ہے صحیح بات اور صحیح راہ تک پہنچانے پر، اور وہ میرے لئے کافی ہے اور بہترین کارساز ہے۔

لغوی تحقیق: الغائص: غوطہ لگانا۔ الفائض: برسنا۔ أودعت: ودیعت کرنا، رکھنا۔ قناع: پردہ۔ البارع: ماہر۔ بضاعة: بعض الشيء، کچھ حصہ۔ إحاطة: گھیرنا، احاطہ کرنا، اکتساب، کسب کرنا۔ تحصیل: حاصل کرنا، یہاں اکتساب وتحصیل سے مراد ہے، علم منطق۔ المَلِيْ: قادر۔ إصابة: صحیح بات، التسديد: صحیح سمت، صحیح راستہ۔

٣٣- الغائص في بحار التحقيق......

(التحقيق) مشبہ ہے اور (الشيء الذي له بحار) مشبہ بہ ہے، اور تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (البحار) مشبہ بہ (الشيء الذي له بحار) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التحقيق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ (الغوص) مشبہ بہ (الشيء الذي له بحار) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التحقيق) کے لئے ثابت کیا، استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

٣٤- الفائض عليه أنوار التوفيق......

(التوفيق) مشبہ ہے اور (الشيء الذي له نور) مشبہ بہ ہے، اور تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، (أنوار) مشبہ بہ (الشيء الذي له نور) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التوفيق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ (الفائض) مشبہ بہ (الشيء الذي له نور) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التوفيق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔



توضیح

حمد کا بیان

حامداً للّٰه تعالیٰ أولاً وثانیاً، ولعنان الثناء إلیه ثانیاً

شروع کر رہا ہوں کتاب کو، اللہ کا نام لیتے ہوئے، اور اس کی تعریف کرتے ہوئے، پہلی بار اور دوسری بار اور تعریف کی لگام پھیرتے ہوئے اس کی طرف دوبارہ۔

یہ توضیح کا متن ہے اور صاف ظاہر ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تسمیہ کے بعد تحمید بیان کر رہے ہیں۔ اب آیئے شرح کی طرف:

نو بحثیں

متن کی عبارت کے تحت شارح رحمہ اللہ نے کل نو بحثیں ذکر کی ہیں، جن میں زیادہ تر سوال و جواب پر مشتمل ہیں، اور سب سے پہلے ہی سوال ہے۔

پہلی بحث

قوله: حامداً سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ مصنفؒ نے حمد بیان کرنے میں متعارف طریقہ (مثلاً: جملہ اسمیہ الحمد للّٰه یا جملہ فعلیہ أحمد اللّٰه) کو کیوں چھوڑا اور جملہ حالیہ کی صورت کیوں اختیار کی؟

جواب: جواب دیتے ہوئے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تسویة بین الحمد والتسمیة یعنی حمد اور تسمیہ کے درمیان برابری کی رعایت کرنے وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے ایسا کیا، کیونکہ حدیث، ''تسمیہ اور حمد''

دونوں سے ابتداء کرنے کے لئے وارد ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "كل أمر ذی بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر، وكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم"، تو مصنف رحمہ اللہ نے چاہا کہ وہ حمد کو ابتداء کے لئے قید اور حال بنا دیں، جس طرح کہ تسمیہ ابتداء کے لئے قید اور حال ہے۔

دوسری بحث

إلا أنه قدّم الخ: سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ آپ تو تسویہ ثابت کرنا چاہتے ہیں اور یہ تسویہ نہیں، بلکہ ترجیح ثابت ہوگئی، کہ آپ نے تسمیہ کو پہلے لکھا اور حمد کو بعد میں؟

جواب: جواب دیتے ہوئے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: دیکھو! دونوں نص متعارض تھے، جس سے بھی ابتداء کرو گے، دوسرے سے ابتداء فوت ہوجاتی ہے، لہذا اب ان کا جمع کرنا اس طرح ممکن ہوا کہ ایک سے تو ابتداءِ حقیقی ہو اور دوسرے سے اضافی، لہذا یہاں ترجیح نہیں، بلکہ تسویہ ہی ہے۔

فائدہ: ابتدائے حقیقی کا مطلب ہے: ساری چیزوں سے مقدم ہونا اور ابتدائے اضافی کا مطلب ہے: مقاصد سے مقدم ہونا۔

تیسری بحث

فعمل بالكتاب الخ یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ جیسے آپ نے ''تسمیہ'' کو مقدم کیا اور ''حمد'' کو مؤخر کیا تو ایسے ہی آپ ''حمد'' کو بھی تو مقدم کر سکتے تھے، پھر ایسا کیوں نہیں کیا؟

جواب: کا حاصل یہ ہے کہ دو وجہوں سے تسمیہ کو مقدم کیا گیا ہے:

1. ایک تو کتاب اللہ پر عمل کرتے ہوئے کہ وہاں تسمیہ مقدم ہے۔
2. اور دوسرا اس بات پر اجماع ہے کہ ابتدائے کلام میں پہلے تسمیہ ہوگا، اور بعد میں حمد ہوگی۔

چوتھی بحث

و ترك العاطف الخ یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ درمیان میں "واؤ" لاکر یوں کہتے "بسم اللہ الرحمن الرحیم و حامداً الخ" تاکہ ظاہر ہوتا کہ جیسے بسم اللہ سے ابتداء ہو رہی ہے، اسی طرح حامداً سے بھی ابتداء ہو رہی ہے، ایسا کیوں نہیں کیا؟

جواب: "واؤ" کو اس لئے ترک کیا کہ اس سے اس بات کا اظہار ہوتا کہ حمد تابع ہے تسمیہ کے، حالانکہ یہ تو تسویہ کے لئے مخل ہے، لہٰذا "واؤ" عاطفہ کو درمیان میں نہیں لایا گیا۔

پانچویں بحث

ولا یجوز أن یکون الخ۔ یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ آپ حامداً کو ابتداء کی ضمیر سے حال بنا رہے ہیں، یقول کی ضمیرِ فاعل سے کیوں حال نہیں بناتے؟ جو بعد میں آرہا ہے، "یقول لما وفقني الله......"، ص: ٦، میں۔

جواب: اس کی تین وجوہ ہیں:

❶ چونکہ "نسخہ مقررہ عند المصنفؒ" کے اعتبار سے متن میں وبعد کے بعد "فإنّ" کا لفظ ہے، جو صدارتِ کلام چاہتا ہے۔ اب اگر "یقول" کی ضمیرِ فاعل سے "حامداً" کو حال بنائیں گے تو اس کی صدارت ختم ہو جائے گی۔

❷ دوسری وجہ یہ ہے کہ واؤ، جو لفظِ "بعد" سے پہلے ہے، یہ بھی بتا رہا ہے کہ "حامداً"، یقول کی ضمیرِ فاعل سے حال نہیں بن سکتا، کیونکہ اس صورت میں عبارت یوں بن جائے گی: "وبعد یقول العبد حامداً" حالانکہ متن کی جو اصل عبارت ہے اس میں "حامدا" پہلے ہے اور "وبعد" بعد میں ہے، یہ بات صحیح نہیں ہے، اور یہ بھی ہے کہ اس صورت میں معطوف کا کچھ حصہ "حرف عاطف" سے مقدم ہوگا، جو کہ یقول کی ضمیر کی صورت میں ہے، اور کچھ حصہ مؤخر ہوگا، جو کہ "بعد" اور "یقول" وغیرہ ہے۔ اور یہ بات درست نہیں ہے کہ معطوف کا کوئی حصہ عاطف پر مقدم ہو۔

❸ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ "بعد" کا مضاف الیہ "منوی" ہے، اور وہ ہے "الحمد والصلوة" تو جب "حامداً" کو "یقول" کی ضمیر سے حال بنائیں گے تو عبارت بنے گی "بعد الحمد والصلوة یقول

حامداً"، اور یہ خلاف مقصود ہے، اس لئے کہ مقصود تو ہے "حامداً" کو "بعد" سے مقدم کرنا، اور یہاں پر حامدا، "بعد" سے مؤخر ہو رہا ہے۔ ہاں! اگر یہ صورت نہ ہو یعنی: لفظ "وبعد فإن" کے الفاظ نہ ہو، جیسے کہ قدیم نسخہ میں ہے: "مجليا ومصليا يقول العبد المتوسل......" تو پھر حامداً کو "يقول" سے حال بنانا درست ہے۔

چھٹی بحث

وأما تفصيل الحمد الخ : اس بحث میں حمد کی جو تفصیل أولاً وثانیاً سے کی گئی ہے، اس کی تین وجہیں بیان فرمار ہے ہیں:

الأول سے پہلی وجہ کا بیان ہے کہ "أولاً" سے اللہ کی کمالِ ذات وعظمتِ صفات پر حمد ہے اور "ثانیاً" سے اللہ کی عمدہ نعمتوں اور بڑے عطیات پر حمد ہے۔

الثاني سے دوسری وجہ کا بیان ہے کہ دیکھو! اللہ کی نعمتیں کثیر ہونے کے باوجود، ایجادِ اول، ابقاءِ اول اور ایجادِ ثانی اور ابقاءِ ثانی کی طرف لوٹتی ہیں۔ لہٰذا أولاً سے ایجادِ اول اور ابقاءِ اول پر تعریف اور ثانیاً سے ایجادِ ثانی اور ابقاءِ ثانی پر حمد کی طرف اشارہ ہے۔ اس کے لئے مصنف نے ان سورتوں کو بنیاد بنایا، جو تحمید سے شروع ہوتی ہیں، مثلاً سورۂ فاتحہ میں اِن چاروں کی طرف اشارہ موجود ہے، اس طرح کہ "رب العالمين" کا معنی ہے: مخلوق کی تربیت کرنے والا، اور تربیت ہوتی ہے ایجاد کے بعد تو معنی یہ ہوا کہ: عالمین کو وجود میں لانے والا اور یہ ایجادِ اولی ہے اور "الرحمن الرحيم" کا معنی ہے: "المنعم بجلائل النعم ودقائقها" اور ان نعمتوں کے طفیل سے نوعِ انسانی کی بقاءِ دینوی ہے، لہٰذا "الرحمن الرحيم" سے دنیا کی بقاء ہے تو یہ ابقاءِ اولیٰ کی طرف اشارہ ہے اور "مالك يوم الدين" کا معنی ہے "مالك الأمور يوم الدين" تو یہ اشارہ ہے ایجادِ ثانی کی طرف اور "إياك نعبد" اشارہ ہے ابقاءِ ثانی کی طرف، اس لئے کہ عبادت کے بدلے دار البقاء کی نعمتیں نصیب ہوں گی۔ اور سورۂ انعام میں اشارہ ہے ایجادِ اولی کی طرف، اس لئے کہ ارشاد ہے "الذي خلق السموات والأرض" (الأنعام: ۱) اور یہ ایجادِ اولی ہے۔ اور سورۂ کہف میں اشارہ ہے ابقاءِ اولیٰ کی طرف، اس لئے کہ ارشاد "الذي أنزل على عبده الكتاب" (الكهف: ۱) اور وجودِ دنیا، کتاب و نبی کے سبب ہے۔ اور سورۂ سبا میں اشارہ ہے ایجادِ ثانی کی طرف، اس لئے کہ ارشاد ہے "وقال

الذین کفروا لا تأتینا الساعة"(سبا:۳) تو اتیانِ ساعت، ایجادِ ثانی ہے۔اور سورۂ ملائکہ یعنی سورۂ فاطر میں اشارہ ہے ابقاءِ ثانی کی طرف، اس طرح کہ ارشاد ہے"جاعل الملائکة" اور لقاءِ ملائکہ جنت میں، تعظیم کے لئے ہوگا اور یہ ابقاءِ ثانی ہے۔

الثـالـث سے تیسری وجہ: کہ(أولاً وثانیاً) میں اشارہ ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی طرف کہ"و لـه الحمد في الأولی والآخرة"(سبا:۱)۔

ساتویں بحث

فإن قلت: فقد وقع الخ: یہ بھی ایک سوال و جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ اللہ کی کبریائی اور دنیا و آخرت کی نعمتوں پر حـامـداً لله الخ: سے تعریف ہوگئی۔ اب مزید و لـعـنـان الثناء الخ کے لئے کیا بچا، جس پر حمد کرنے کے لئے آپ اس لفظ کو استعمال کر رہے ہیں؟ لیکن یاد رہے کہ یہ سوال تشریحِ اول پر نہیں ہوسکتا، کیونکہ ہم جواب میں کہیں گے کہ اس میں اخروی نعمتوں کا ذکر نہیں۔لہذا ان پر حمد کے لئے یہ لفظ استعمال کیا، اسی طرح دوسری تشریح پر بھی یہ سوال نہیں ہوسکتا، کیونکہ ہم جواب میں کہیں گے کہ اس میں عظمتِ ذاتی اور کبریائی کا ذکر نہیں۔لہذا اس پر حمد کے لئے یہ لفظ استعمال کیا۔ ہاں! تیسری تشریح کے مطابق یہ اعتراض درست ہے۔

جواب: کا حاصل یہ ہے کہ حمد صرف زبان سے ہوتی ہے۔اور اللہ کی نعمتیں بہت زیادہ ہیں، اب ان نعمتوں کے مقابلے میں چاہئے تو یہ تھا کہ انسان شکر ادا کرے، افعال سے بھی، اقوال سے بھی، صَرفِ اموال سے بھی، تو اس ہمہ جہت شکر یہ کے الفاظ کو ادا کرنے کے لئے مصنف نے "لـعـنـان الثنـاء إلیه ثانیاً" کے الفاظ استعمال کئے۔

آٹھویں بحث

فإن قلت: من شرط الحال الخ: یہ بھی سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ حال کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عامل سے ہم زمانہ ہو، لیکن یہاں جو آپ ''حامدا'' کو حال بنا رہے ہیں یہ عامل کے ہم زمانہ نہیں، کیونکہ ابتداء، امرِ آنی ہے تو جب بسم اللہ سے ابتداء

ہوگئی، اس وقت حامداً سے ابتداء نہیں ہوسکتی، جو حال ہے۔لہٰذا حال یعنی حامداً اور عامل یعنی ابتداء کا زمانہ ایک نہیں؟

جواب: اس کا بڑا سہل ہے کہ آپ کو اعتراض کا موقع اس لئے ملا کہ آپ نے بسم اللہ کی ''باء'' کو أبتدئ کا صلہ سمجھا تو اعتراض کر ڈالا، حقیقت یہ ہے کہ باء ظرف بن کر حال ہے یعنی متبر کاً کے متعلق ہوکر۔ اور ابتداء امرِ آنی نہیں بلکہ امرِ عرفی ہے اور ایک ممتد چیز ہے، جو بالکل شروع میں بھی ابتداء ہے اور مقاصد سے پہلے بھی ابتداء ہے، لہٰذا یہ حال یعنی حامداً، ابتداء کے ہم زمانہ ہے، بایں طور کہ ''حمد'' اور ''تسمیہ'' متبرکاً سے متعلق ہوکر ''ابتداء'' سے حال ہے، اور عبارت کی تقدیر ہوگی ''أبتدئ الکتاب متبر کاً باسم اللہ حامداً'' تو ''ابتداء'' اور ''حمد'' کا زمانہ ایک ہی ہے۔

نویں بحث

فإن قلت: فعلی الوجه الخ یہ بھی ایک سوال جواب ہے، جو أولاً وثانیاً کی تیسری تشریح پر ہے۔

سوال: آپ نے دنیاوی نعمتوں پر اور اخروی نعمتوں پر حمد کردی، اب دنیاوی نعمتوں پر حمد تو حقیقتاً ہے۔ اور اخروی نعمتوں پر حمد تو وہاں آخرت ہی میں ہوگی، ہاں! اس کی نیت یہاں ہوسکتی ہے بمعنی ''ناویاً للحمد وعازماً علی الحمد'' اور یہ حمد کے مجازی سے معنی ہے تو اب یہاں آپ ایک لفظ یعنی ''حامداً'' سے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد لے رہے ہیں، اس لئے کہ حمد فی الدنیا، حمد کا معنی حقیقی اور حمد فی الاخرۃ کے لئے دنیا میں ارادہ، یہ حمدِ مجازی ہے۔اور یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے، جو ناجائز ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ہم اس تشریح کے اعتبار سے یہاں ایک لفظ، حامداً محذوف نکالیں گے۔لہٰذا دو لفظ الگ الگ ہونگے یعنی حامداً للہ تعالیٰ أولاً، وحامداً للہ ثانیاً تو پہلا حامداً معنی حقیقی پر اور دوسرا معنی مجازی پر محمول ہے۔لہٰذا یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے۔

وعلی أفضل رسله و آله مصلیاً، وفي حلْبة الصلوات مجلیاً و مصلیاً:

ترجمہ: اور اس کے تمام رسولوں میں سے افضل رسول پر درود بھیجتے ہوئے اور درودوں کے میدان میں اول اور دوم آتے ہوئے۔

تشریح الشرح

قوله: وعلى أفضل الخ: شارح رحمہ اللہ اس قول کے تحت کل چھ ۶ بحثیں ذکر فرمائیں گے اور پھر پانچویں بحث کے اندر پانچ بحثیں ہیں:

پہلی بحث

و على أفضل الخ سے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ کی حمد کے بعد لازم ہے کہ انسان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے ہمیں دین ملا اور اس سے جنت کی نعمتیں ہمیشہ کے لئے ملیں گی۔ لہذا مصنف نے حمد کے بعد صلوۃ کا ذکر کیا۔

دوسری بحث

وفي ترك التصريح الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسمِ گرامی کیوں نہیں ذکر کیا؟

جواب: ۱- آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت شان کی وجہ سے۔ ۲- آپ صلی اللہ علیہ وسلم سارے انبیاء سے افضل ہیں اور أفضل الرسل کا لقب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے اور یہ بات عام بین الناس ہے، تو "أفضل الرسل" سے لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو مراد لیتے ہیں۔ اس وجہ سے نام ذکر نہیں کیا۔

تیسری بحث: لفظی تحقیق

❶ الحلبة: ان گھوڑوں کو کہا جاتا ہے، جو مقابلے کے لئے ہر طرف سے جمع کئے جائیں۔ پھر استعارۃً میدان کے لئے استعمال ہوا۔

❷ المجلي: وہ گھوڑا جو گھڑ دوڑ میں پہلے نمبر پر آنے والا ہو۔

❸ المصلي: وہ گھوڑا جو دوسرے نمبر پر آنے والا ہو اور اس کو مصلي اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا سر مجلی کی صَلَوَین تک پہنچا ہوتا ہے۔

چوتھی بحث

ومعنیٰ ذلك الخ سے مجلیاً اور مصلیاً کی غرض کو واضح کر رہے ہیں، تو دو باتیں ذکر کی ہیں:

❶ ''مجلیا'' اور ''مصلیا'' دونوں الفاظ کو ملا کر مقصود، کثرتِ صلوۃ ہے۔

❷ مجلی سے مراد صلوۃ علی النبي صلی اللہ علیه وسلم اور مصلی سے مراد صلوۃ علی آله وأصحابه ہے۔

پانچویں بحث

ثم لا یخفیٰ الخ: فرماتے ہیں کہ حمد و صلوۃ کے جو جملے استعمال ہوئے ہیں ان میں مصنف رحمہ اللہ کی زبان کتنی شیریں ہے؟ تو ملاحظہ فرمائیں، اس بحث میں پانچ باتیں ہیں:

❶ ان جملوں میں تجنیس ہے۔ تجنیس کہتے ہیں، دو کلموں کے الفاظ ایک جیسے ہوں، لیکن معنی الگ الگ ہو۔ التجنیس: تجانس الکلمتین في اللفظ دون المعنی۔

اب دیکھیں أولاً وثانیاً میں ''ثانیاً'' کا لفظ ہے، پھر آگے لعنان الثناء الیه ثانیاً میں بھی ''ثانیاً'' کا لفظ ہے۔ لیکن پہلے ثانیا کا معنی ہے، دوسری مرتبہ اور دوسرے ثانیاً کا معنی ہے، پھیرنا۔ اسی طرح وآله مصلیاً میں مصلیاً کا لفظ ہے اور آگے مجلیاً و مصلیاً میں پھر مصلیاً کا لفظ ہے، لیکن پہلے مصلیاً سے مراد، درود پڑھنے والا اور دوسرے مصلیاً سے مراد، دوسرے نمبر پر آنے والا ہے۔

❷ جملۂ ثانیہ و لعنان الثناء إلیه ثانیاً: میں استعارات ہیں: کنایہ، تخییل اور ترشیح۔

وہ اس طرح کہ ثناء کو تشبیہ دی ہے ''فرس ذوعنان'' کے ساتھ اور یہ تشبیہ مضمر في النفس ہے۔ لہٰذا استعارہ بالکنایہ ہوا۔ پھر (مشبہ بہ) فرس ذو عنان کے لئے ''عنان'' لوازمات میں سے ہے، اس کو ثابت کیا ہے ثناء کے لئے۔ یہ استعارہ تخییلیہ ہوا اور پھر ''پھرنا'' (مشبہ بہ) فرس کے ملائمات میں سے ہے، اس کو ثابت کیا مشبہ ثناء کے لئے۔ یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

❸ چوتھے جملے میں تمثیل ہے، تمثیل کی تعریف ہے: ''تشبیه هیئة منتزعة من أمور متعددة بمثلها'' کئی سارے امور سے ایک ہیئت منتزع کی جائے، اور اس کو اپنے ہم مثل سے تشبیہ دی جائے۔ اب دیکھیں! چوتھے جملے میں تمثیل ہے، اس طور پر کہ گھڑ دوڑ کے میدان میں کوئی پہلے نمبر پر آتا ہے، کوئی دوسرے پر، کوئی تیسرے پر، کوئی چوتھے نمبر پر اور کوئی راستہ ہی میں گر جاتا ہے تو یہ کئی چیزیں ہیں، جن سے ایک ہیئت منتزع کی گئی۔ اسی طرح صلوۃ علی الرسول کے مقام میں کوئی سو دفعہ درود پڑھتا ہے، کوئی ہزار دفعہ، کوئی کم، کوئی زیادہ، تو اس سے بھی

ایک ہیئت منتزع کی گئی۔ اب اس ہیئت کو سابقہ ہیئت سے تشبیہ دی گئی۔ بایں طور کہ مصنفؒ نے اپنے کو دوسروں کے مقابلہ میں درود پڑھنے کے اندر مجلی اور مصلی ثابت کیا۔

❹ آخری تین جملوں میں اہتمام اور رعایتِ سجع کے لئے معمولات کو عامل پر مقدم کیا گیا ہے، حصر کے لئے نہیں۔ ان جملوں میں تقدیم معلوم کی صورت یہ ہے کہ "لعنان الثناء إليه" معلوم ہے اور "ثانیا" عامل ہے تو یہاں معمول کو عامل پر مقدم کیا گیا ہے۔ اسی طرح "وعلى أفضل رسله و آله" معمول ہے اور "مصليا" عامل ہے تو یہاں معمول کو عامل پر مقدم کیا گیا ہے۔ اسی طرح "وفي حنبة الصلوات" معلوم ہے اور "مجليا ومصليا" عامل ہے تو یہاں معمول کو عامل پر مقدم کیا گیا ہے۔ البتہ اس حکم سے لعنان الثناء إليه مستثنیٰ کیا گیا ہے، اس لئے کہ یہاں پر تقدیم برائے حصر ہے، جیسے شارح نے فرمایا تھا أن يصرف أعِنّة الثناء من جميع الجهات إلى جناب الحق تو اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ "لعنان الثناء إليه" میں حصر کا معنیٰ مقصود ہے۔

❺ أولاً اور ثانیاً ظرفیت کی بناء پر منصوب ہیں۔

❻ وأما التنوين في أولاً: یہ بحث درحقیقت ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ أولاً اسم تفضیل ہے أولى اور أوائل، فضلىٰ اور أفاضل کی طرح۔ اس میں ایک طرف تو وصفیت ہے اور دوسری طرف وزنِ فعل، تو اس کو غیر منصرف ہونا چاہئے اور اس پر تنوین نہیں ہونی چاہئے، تو پھر مصنفؒ نے کیوں اس کو تنوین دی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اصل میں أولاً کا جو لفظ ہے، اس کو دو طرح سے استعمال کیا جاتا ہے۔ ایک ظرف کے معنیٰ میں اور دوسرا وصفیت کے معنیٰ میں۔ لہذا جب ظرفیت کے معنیٰ میں ہو تو پھر وصفیت نہیں ہوگی، لہٰذا یہ منصرف ہوگا، اور اس پر تنوین آسکتی ہے۔ اور جب وصفیت کے معنیٰ میں ہو تو پھر غیر منصرف ہے، تنوین نہیں آئے گی۔

اور جو مطلب ہم نے بیان کیا ہے یہی صاحبِ صحاح کا ہے انہوں نے فرمایا جب آپ اس میں وصفیت کا اعتبار کریں گے تو اس کو غیر منصرف پڑھیں گے اور کہیں گے لقيته عاماً أول، معنیٰ ہوگا: میں اس سے اس سال سے پہلے والے سال میں ملا، اور جب ظرفیت کا اعتبار کریں تو اس کو منصرف پڑھیں گے اور کہیں

گے لقیته عاماً أولاً اور معنی ہوگا: لقیته عاماً قبل هذا العام یعنی اس سال سے پہلے اس کو ملا، مثلاً یہ چودہ سو بیس ہجری ہے تو معنی اول کا مطلب ہوگا: کہ اس بندے سے میں چودہ سو انیس ہجری میں ملا، اور دوسرے معنی کا مطلب ہوگا: اس بندے سے میں چودہ سو بیس ہجری سے سابقہ مدت میں ملا، چاہے وہ چودہ سو انیس ہو یا اس سے پہلے کی مدت۔ اب یہاں چونکہ لفظ أولاً میں ظرفیت کا معنی مقصود ہے، اس لئے یہ منصرف ہے اور اس پر تنوین کا آنا درست ہے۔

توضیح کی وجہ تصنیف

وبعد! فإن العبد المتوسل إلى الله تعالىٰ بأقوى الذريعة، عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة، سعد جَده وأنجح جِده.

ترجمہ: اور (حمد وصلوۃ کے) بعد، پس کہتا ہے وہ بندہ "عبیداللہ بن مسعود بن تاج الشریعۃ" جو کہ وسیلہ پکڑنے والا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف (تمام ذرائع میں سے) قوی ترین ذریعہ سے (یعنی محمدؐ کے وسیلہ سے) "بندے کا نام ہے" عبیداللہ بن مسعود بن تاج الشریعۃ سعادت مند ہو، اس کا بخت اور کامیاب ہو اس کی کوشش۔

تشریح الشرح

قوله: سعد جَده: اس قول کے تحت شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سعد جده میں ایہام ہے، ایہام کا مطلب فن بدیع میں یہ ہوتا ہے کہ ایسے لفظ کو ذکر کیا جائے، جس کے دو معنی ہوں: ایک معنی قریب اور دوسرا بعید، اور مخاطب معنی قریب سمجھ رہا ہو، حالانکہ متکلم کی مراد معنی بعید ہو، اب یہاں بھی "جد" کا معنی قریب ہے "دادا" اور معنی بعید ہے، "بخت" اور یہ مقام دعا کا مقام ہے، جس کے لئے بخت والا معنی مناسب ہے، لہٰذا مصنف رحمہ اللہ نے معنی بعید مراد لیا ہے۔

يقول لـمّـا وفّقني الله تعالىٰ بتأليف تنقيح الأصول، أردتُ أن أشرح مشكلاته، وأفتح مغلقاته، معرضاً عن شرح المواضع التي مَن لم يحلّها بغير إطنابٍ لا يحل له النظر في ذلك الكتاب۔ واعلم! أني لـمـا سوّدت كتاب التنقيح، سارَعَ بعض الأصحاب إلى انتساخه ومباحثه، وانتشر النُسَخ في بعض الأطراف، ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات، وشيء من المَحْو والإثبات، فكتبت في

هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرّر عندي؛ لتغيّر النسخ المكتوبة قبل التغييرات إلى هذا النمط، ثم لما تيسّر إتمامه وفض بالاختتام ختامه، مشتملاً على تعريفاتٍ وحجج مؤسّسة على قواعد المعقول، وتفريعاتٍ مرصّصة بعد ضبط الأصول، و ترتيبٍ أنيق لم يسبقني على مثله أحدٌ، مع تدقيقاتٍ غامضة لم يبلغ فرسان هذا العلم إلى هذا الأمد، سمّيتُ هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح. والله تعالى مسئول أن يعصم عن الخطأ والخلل كلامَنا، وعن السهو والزلل أقلامنا وأقدامنا.

ترجمہ: کہتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مجھے ''تنقیح الاصول'' لکھنے کی توفیق دی تو میں نے ارادہ کیا کہ میں اس کی مشکلات کی تشریح کردوں اوراس کے مغلقات (پیچیدہ مسائل) کوکھول دوں، ان مقامات کی تشریح سے اعراض کرتے ہوئے کہ جوشخص ان مقامات کوبغیر اطناب (طوالت) کے حل نہ کرسکے اس کے لئے اس کتاب کودیکھنا حلال (جائز) نہیں ہے۔

اور جان لو، جب میں نے ''کتاب تنقیح'' کا مسودہ لکھا تو بعض ساتھیوں نے اس کے نسخے (لکھنے) اور بحث ومباحثہ کی طرف جلدی کی اور بعض اطراف میں نسخے پھیل گئے اوراس کے بعداس میں کچھ تغیرات ہوگئے (یعنی تبدیلیاں ہوگئیں) اور کچھ کمی اور کچھ اضافہ ہوا۔

پس میں نے اس شرح میں متن کی عبارت، اس طریقہ سے لکھی، جوکہ میرے پاس ثابت ہوگئی (یعنی قدیم طرز پر)۔ تاکہ اس سے پہلے لکھے ہوئے نسخے اس نمط وطریقہ کی طرف تبدیل کردیئے جائیں۔ پھر جب اس کتاب کی تکمیل آسان ہوئی اوراختتام کے ذریعہ اس کی مہرکوتوڑا گیا، اس حال میں کہ یہ (کتاب) مشتمل ہے ایسی تعریفات ودلائل پر، جوکہ مبنی ہیں معقول یعنی منطق کے قواعد پراور ایسی تفریعات پر، جوکہ مضبوط ہیں ضبطِ اصول کے بعداور ایسی انوکھی ترتیب پر، کہ اس جیسی ترتیب کی طرف کسی نے مجھ سے سبقت نہیں کی اورایسی باریکیوں پرکہ اس علم کے شہسواروں میں سے کوئی اس انتہاء تک نہیں پہنچا۔

میں نے اس کتاب کانام "التوضيح في حل غوامض التنقيح" رکھااوراللہ تعالیٰ ہی سے ہم سوال کرتے ہیں کہ ہمارے کلام کوخطاء اورخلل (رکاوٹ) سے محفوظ رکھے اور ہمارے قلموں اور قدموں کو بھولنے اور پھسلنے سے محفوظ فرمائیں۔

تشریح المتن: اس کے بعدعبارت میں تین پیراگراف ہیں: پہلا پیراگراف "يقول لمّا سے وفي

ذلك الكتاب" تک ہے۔اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ یہاں توضیح لکھنے کی وجہ بیان فرمارہے ہیں۔

دوسرا پیراگراف "واعلم أني سے من المحو والإثبات" تک ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابھی تنقیح پر نظرِ ثانی کی ضرورت تھی، لیکن جونہی اس کا مسودہ تیار ہوا تو ساتھیوں نے اس کے لکھنے اور بحث ومباحثہ اور پھیلانے کا کام شروع کر دیا۔

تیسرا پیراگراف" فكتبت في هذا الشرح" سے "إلى هذا النمط" تک ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ میں نے نظرِ ثانی کی اور اس میں کچھ تغیر وغیرہ ہوگیا، بصورتِ محو (یعنی مٹانے کے اعتبار سے) یا بصورتِ اثبات (یعنی اضافہ کے اعتبار سے) واقع ہوا۔ پھر ثم لما تيسر إتمامه سے آخرِ صفحہ تک اپنی کتاب کی تعریف میں انتہائی بہترین انداز میں الفاظ استعمال کئے ہیں، جن کی وضاحت شرح میں آ جائے گی۔

تین باتیں

قوله : وفقني الخ: اس قول کے تحت شارح رحمہ اللہ نے تین باتیں بیان فرمائی ہیں:

❶ پہلی بات: یہ ہے کہ توفیق کا معنی ہے "جعل الأسباب متوافقةً" اور اصطلاح میں توفیق کہتے ہیں جعل الأسباب متوافقة للخير۔

❷ دوسری بات: و يعدى باللام سے مصنف رحمہ اللہ کے قول و فقني الله بتأليف پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ توفیق کو باء کے ساتھ متعدی نہیں کیا جاتا، جب کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس کو باء کے ساتھ متعدی کیا ہے، یہ مصنف سے تسامح ہوا ہے، کیونکہ توفیق تو "إلى" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے۔تسامح کا معنی "استخدام اللفظ بدون ضابطة و قرينة دالة عليها". ترجمہ: لفظ کا بغیر ضابطہ کے اور دلالت کرنے والے قرینہ کے استعمال کرنا۔

شارح، مصنف رحمہ اللہ کی طرف سے جواباً فرماتے ہیں کہ شاید توفیق، تشریف کے معنی کو متضمن ہو اور لفظِ تشریف، باء سے متعدی ہوتا ہے۔تو عبارت یوں بنے گی "وفقني و شرفني الله بتأليف الخ" تضمین کا معنی "جعل اللفظ متضمِناً لمحذوف".

❸ تیسری بات: والمصنف كثيراً الخ: کہ مصنف رحمہ اللہ صلاتِ افعال میں بہت زیادہ تسامح کرتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ معنی کی رعایت رکھتے ہوئے اور اس کی طرف مائل ہوتے ہوئے،

ایسا کرتے ہیں۔

قولہ: وفض: من فضضت الخ : دو باتیں ذکر فرما رہے ہیں، ایک ان الفاظ کی تحقیق بیان فرماتے ہیں، جو متن میں گزرے ہیں اور دوسرا یہ کہ یہاں مصنف رحمہ اللہ نے استعارہ استعمال کیا ہے۔

❶ پہلی بات: فضّ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ فضضت ختم الکتاب سے لیا گیا ہے، جس کا معنی ''مہر توڑ کر کھولنا'' آتا ہے اور رفض کا معنی ہے کسی چیز کو اس طرح توڑنا کہ وہ ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے۔ ۲-اختتام فرماتے ہیں یہ اختتمت الکتاب سے ہے، جس کا معنی ہے، آخر تک پہنچنا۔ ۳-ختام اس مٹی کو کہتے ہیں، جس کے ساتھ کسی چیز پر مہر لگائی جاتی ہو۔

❷ دوسری بات: جعل الکتاب الخ سے فرماتے ہیں، مصنف رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کو مکمل ہونے سے پہلے لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رکھنے کو بمنزلۂ شئ مختوم کے قرار دیا ہے، کہ جس کے خزانے پر کوئی مطلع نہیں ہوتا اور اس میں رکھی ہوئی چیز کا احاطہ نہیں کر سکتا۔

ثم جعل عرضہ الخ : پھر مصنف رحمہ اللہ نے مکمل ہونے کے بعد طلبہ کے سامنے پیش کرنے کو بمنزلۂ فض الختام قرار دیا۔

قولہ: مؤسسة علی قواعد المعقول الخ : متن کی اس عبارت کو لے کر شارح فرماتے ہیں کہ میری کتاب مشائخ کے طرز پر نہیں، اس لئے کہ مشائخ تو صرف مقصودی اور ضروری باتوں پر اقتصار فرماتے تھے، جب کہ میں نے اپنی کتاب میں ترتیب کا لحاظ رکھا ہے اور یہ کتاب منطق کے طرز پر ہوگی یعنی مقسم کو پہلے ذکر کروں گا پھر اقسام اور ان کی تعریفات بعد میں۔

قولہ: وترتیبٍ أنیقٍ الخ: شارح اس کے تحت دو باتیں ذکر فرماتے ہیں۔

❶ پہلی بات: کہ ترتیب أنیق سے ابواب وفصول کے سلسلے میں تقدیم وتاخیر، بطریق احسن مراد ہے۔

❷ دوسری بات: مصنف رحمہ اللہ پر شارح رحمہ اللہ اپنی ناراضگی کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ سے لم یسبقني کے صلہ میں ''علیٰ'' لانے میں تسامح ہوا ہے، کیونکہ اس کے صلہ میں ''علیٰ'' نہیں آتا بلکہ ''إلی'' آتا ہے، جیسے اس شعر میں ہے کہ ع سبقت العالمین إلی المعالي.

جواب: ہم مصنف کا دفاع کرتے ہوئے اس کے تین جواب دیں گے: ۱-کہ ''سبق'' متضمن ہے لفظ ''واقفاً'' کو اور ''واقفاً'' کے صلے میں علیٰ آ سکتا ہے، لہٰذا یہ تسامح نہیں۔ ۲-جو شعر آپ نے پیش کیا ہے

یہ عمر الخیام کا ہے، جو مولدین میں سے ہے، ان کا شعر کوئی دلیل و حجت نہیں۔۳- کہ تسامح آپ کو ہوا ہے، جو کہتے ہو کہ "سبق" کا صلہ "علی" نہیں آ سکتا، حالانکہ قرآن میں "سبق" کا صلہ "علیٰ" استعمال ہے، جیسے "وما نحن بمسبوقين على أن نبدل" میں۔

قوله: لم يبلغ الخ

اس عبارت کے تحت شارح هذا الأمد کے معنی کے بارے میں دو قول ذکر فرما رہے ہیں:

❶ قولِ اول: یہ ہے کہ إلى هذا الأمد سے إلى هذا الأمد من الزمان مراد ہے، مطلب یہ ہوگا کہ میں نے ایسے گہرے گہرے نکتے بیان کئے ہیں کہ علم کے شہسوار، میرے زمانے تک اس کی غایت تک نہیں پہنچ سکے۔

❷ دوسرا قول: إلى هذا الأمد سے إلى هذا المقام مراد ہے، مطلب یہ ہوگا کہ اس علم کے شہسواران نکتوں کے مقام تک نہیں پہنچ سکے۔ اب جب ہم یہ دوسرا معنی مراد لیں تو اس صورت میں "إلى هذا الامر" میں وضع الظاهر موضع المضمر ہوگا، اس لئے کہ تدقیقات کا ذکر تو پہلے ہو چکا ہے تو اب "اليها" کہہ کر تدقیقات کی طرف ضمیر لوٹانا کافی تھا، لیکن مصنفؒ نے "إلى هذا الامر" کہہ کر ضمیر کی بجائے اسم ظاہر استعمال کیا، اور یہ اس لئے، تا کہ خوب ممتاز ہو جائے۔ مزید یہ کہ لم يبلغ کا صلہ لفظ "إلى" سے لایا گیا ہے، حالانکہ بلغ کا صلہ "إلى" نہیں آتا ہے۔ البتہ یہاں پر یہ صورت ہو سکتی ہے کہ یہ معنیٰ وصول و انتہاء کو متضمن ہو اور پھر اس کا صلہ "إلى" لایا جائے، چنانچہ مصنفؒ نے اسی صورت کے اعتبار سے "بلغ" کے صلہ میں "الی" کو لایا ہے۔

قوله سميت هذا الكتاب الخ

اس کے تحت شارح نے صرف دو باتیں ذکر فرمائے ہیں:

❶ پہلی بات: سميت هذا الكتاب یہ جوابِ "لمّا" ہے اور یہاں وضع اسم الإشارة موضع المضمر ہے (یعنی اگر "سميته" کہا جاتا تو کافی ہوتا، لیکن مصنفؒ نے "سميت هذا الكتاب" فرمایا) یہ مکمل توجہ حاصل کرنے ایسا کیا۔

❷ دوسری بات: فإن قلت سے، اب معترض کہتا ہے کہ "لمّا" کے بعد جو الفاظ آتے ہیں وہ سبب بنتے ہیں نام رکھنے کا اور یہاں تو لمّا کے بعد تيسّر کے الفاظ ہیں اور یہ تسمية الكتاب بالتوضيح کا سبب نہیں۔ لہذا سميت جوابِ "لمّا" نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ آپ نے عبارت میں غور نہیں کیا، اس لئے کہ لمّا کے بعد لفظ "إتمامه" ہے اس میں ضمیر، شرح کی طرف لوٹ رہی ہے اور شرح کونسی ہے، جو کہ مشکلات کا حل اور مغلقات کی توضیح ہے۔ تو یقیناً ایسی شرح جو کہ حل مکلشات اور توضیح مغلقات کی سے متصف ہو، تو یہ شرح تسمیہ الکتاب بالتوضیح کا سبب ہے۔ لہذا اسمیت کو جوابِ لمّا بنانا درست ہے۔

تنقیح کی ابتداء

إليه يصعد الكلم الطيب، افتتح بالضمير؛ ليدل على حضوره في الذهن، فإن ذكر الله تعالىٰ كيف لا يكون في الذهن، سيما عند افتتاح الكلام؟ كقوله تعالىٰ: ﴿وبالحق أنزلناه و بالحق نزل﴾ وقوله: ﴿إنه لقرآن كريم﴾:

ترجمہ: اس کی طرف پاکیزہ کلمات (اوپر کو) جاتے ہیں۔ ماتن نے اضمار قبل الذکر سے افتتاح کیا، تاکہ یہ اس کے حضورِ ذہنی پر دلالت کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر، ذہن میں کیسے حاضر نہیں ہوگا، خاص کر افتتاحِ کلام کے وقت، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وبالحق أنزلناه وبالحق نزل﴾ (الاسراء: ۱۰۵) اور اس کا ارشاد ہے "إنه لقرآن كريم" (الواقعة: ۷۷)۔ (یعنی ان دونوں آیتوں میں بھی اضمار قبل الذکر ہے، حضور ذہنی کے اعتبار سے ہے)۔

تشریح المتن: یہاں سے تنقیح کی ابتداء ہے۔

تنقیح کو شروع کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے عام طرز کو چھوڑ دیا۔ شروع میں بسم اللہ بھی نہیں لائے اور ابتداء میں ضمیر لے آئے ہیں، جو إضمار قبل الذکر ہے۔ تو اعتراض تو ہونا ہی ہے۔

اعتراض: معترض نے کہا کہ آپ کے کلام کی ابتداء میں "إليه" کا لفظ ہے، اور اس کی ضمیر "ہ" کا سابق میں کوئی مرجع نہیں یہ تو اضمار قبل ذکر المرجع ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ضمیر قبل ذکر المرجع اس لئے لائے تاکہ اللہ تعالیٰ کے حضور فی الذہن پر دلالت کرے اور خاص کر افتتاحِ کلام کے وقت۔

اعتراض کے تین جوابات

قوله: إليه يصعد: افتتح: اس عبارت کے تحت شارح رحمہ اللہ نے متن میں مذکورہ اعتراض کے

تین جواب دیئے ہیں اور پھر ایک اور سوال کا جواب دیا ہے۔

❶ پہلا جواب تو وہی ہے جو مصنف نے دیا ہے۔

❷ دوسرا جواب یہ دیا کہ ضمیر قبل الذکر اس لئے لائے تا کہ اشارہ ہو اس بات کی طرف، کہ حمد وثناء کے کلماتِ طیبہ کا اللہ کی طرف چڑھنا ایسی بات ہے، جو کسی پر مخفی نہیں۔

❸ تیسرا جواب دیا کہ اس سے اصل میں اشارہ ہے اس بات کی طرف، کہ علومِ اسلامیہ کو شروع کرنے والے کی مطمحِ نظر اور مقصدِ ہمت صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہونی چاہئے اور اسی کی رضا کا طالب ہونا چاہئے اور اس کے علاوہ کسی اور کی طرف توجہ نہیں ہونی چاہئے۔

اعتراض: لا یقال سے، معترض نے کہا کہ یہ بتاؤ! مصنف رحمہ اللہ نے شروع بسم اللہ سے کیا ہے یا نہیں؟ اگر شروع بسم اللہ سے کیا، اور اس نے لکھی ہے، تو یہ اضمار قبل الذکر نہیں؟ اور اگر شروع بسم اللہ سے نہیں کیا تو شروع ہی میں خلافِ سنت کام کر رہے ہیں؟

جواب: دیتے ہوئے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دیکھو سنت پر عمل کرنے کے لئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ بسم اللہ زبان سے پڑھے، یا دل میں لائے، یا بطور تبرک لکھے، لیکن کتاب کا جز نہ بنائے۔ ہوسکتا ہے مصنف نے سنت پر تو عمل کیا ہو، ان مذکورہ صورتوں میں سے کسی صورت پر عمل کرتے ہوئے، لیکن پھر بھی اضمار قبل الذکر ہو۔ لہذا ہمیں مجبوراً جواب دینے پڑے۔

الصعود الحركة: متن میں لفظ یصعد گزرا تھا اسی کے متعلق شارح فرماتے ہیں کہ صعود کا معنی اوپر کی طرف چڑھنا، چاہے وہ اونچائی مکان کے اعتبار سے ہو، یا رتبہ کے اعتبار سے اور یہاں صعود سے مراد، توجه إلى العالي قدراً ومنزلةً ہے بطور استعارہ کے۔

الكلم من الكلمة الخ اس لفظ کی تشریح کرتے ہوئے شارح نے چار بحثیں ذکر کی ہیں:

١- پہلی بحث: من الكلمة سے: کہ لفظ کلم یہ اسمِ جنس ہے، اس کا مفرد ''کلمۃ'' ہے۔ اب واحد اور اسمِ جنس میں فرق کیا جاتا ہے (ۃ) سے، جیسے تمر اور تمرۃ میں اور یہ جمع نہیں، بلکہ اسمِ جنس ہے۔

٢- دوسری بحث: و لاعتبار جانبي اللفظ والمعنى الخ سے۔ کہ ہمارے پاس لفظِ کلم کی دو حیثیتیں ہیں: ایک لفظی، دوسری معنوی۔ لفظی حیثیت سے یہ مفرد ہے اور معنوی حیثیت سے جمع ہے۔ اب کبھی

اس کی لفظی حیثیت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اس کی صفت، مذکر لائی جاتی ہے جیسے: اللہ کا فرمان ہے ﴿كأنهم أعجاز نخل منقعر﴾ (القمر: ۲۰) یہاں ''نخل'' کی صفت ''منقعر'' لائے جو کہ مذکر ہے، اور ''نخل'' کلمۃ کی طرح اسم جنس ہے۔ اور کبھی معنوی حیثیت کے اعتبار سے اس کی صفت، مؤنث لائی جاتی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿كأنهم أعجاز نخل خاوية﴾ (الحاقه: ۷)۔ یہاں ''نخل'' کی صفت ''خاویہ'' لائے جو کہ مؤنث ہے، اور ''نخل'' کلم کی طرح اسم جنس ہے۔

۳- **تیسری بحث**: ثم الكلم غلب على الخ سے۔ فرماتے ہیں کہ لفظِ کلم ویسے تو اسمِ جنس اور لفظی اعتبار سے مفرد ہے، لیکن اس کا غالب استعمال ''کثیر'' کے معنی پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا کہ لفظِ کلم جمع ہے، حالانکہ یہ جمع نہیں اور اس کے جمع نہ ہونے اور اسمِ جنس ہونے پر ہمارے پاس دو دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل تو یہ ہے کہ کلم اور نخل وغیرہ کا وصف مذکر لایا گیا ہے۔ دوسری دلیل: یہ ہے کہ ''فَعِلَ'' کا وزن، اوزانِ جمع میں سے نہیں۔

۴- **چوتھی بحث**: فلا ينبغي أن يشك الخ: سے شارح نے لفظ کلم کے لفظی طور پر جمع نہ ہونے، اور معنوی طور پر جمع ہونے کے سلسلے میں مثالیں ذکر کی ہیں۔ ان میں بتانا یہ چاہتے ہیں کہ کلم لفظی اعتبار سے جمع نہیں، جیسے لفظِ تمر اور رکب کہ یہ دونوں لفظی طور پر جمع نہیں ہیں، اسی طرح ''کلم'' بھی لفظی طور پر جمع نہیں ہے۔

اور دو مثالیں اور دیں یہ بتانے کے لئے کہ لفظِ ''کلم'' معنوی اعتبار سے جمع ہے، اور وہ مثالیں ہیں لفظِ نُسُب اور رُتُب، کہ یہ معنوی اعتبار سے جمع ہے، تو اسی طرح لفظِ ''کلم'' معنوی اعتبار سے جمع ہے۔

وقوله: الطيب صفة الكلم، والكلم ان كان جمعاً فكل جمع يفرق بينه و بين واحده بالتاء، يجوز في وصفه التذكير والتأنيث، نحو: نخلٍ خاويةٍ ونخلٍ منقعرٍ.

ترجمہ: الطیب، الکلم کی صفت ہے اور کلم اگر جمع ہو، تو ہر وہ جمع کہ اس میں اور اس کے واحد میں تاء کے ذریعے فرق کیا جاتا ہو اس کی صفت مذکر اور مؤنث دونوں طرح ذکر کی جا سکتی ہے، جیسے (قرآن کی آیت) نخل خاوية اور نخل منقعر میں دونوں طرح استعمال ہے۔

تشریح المتن: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ''الطیب'' یہ الکلم کی صفت ہے اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ''الکلم'' جمع ہے، اگر تسلیم کرلیں اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ جمع ہے، تو پھر ایسی صورت میں اس

کی دو خصوصیتیں ہوں گی۔ پہلی خصوصیت: تو یہ کہ یہ ایسی جمع ہے، کہ اس جمع اور اس کے مفرد کے درمیان (ۃ) سے فرق کیا جائے گا۔ دوسری خصوصیت: یہ ہوگی کہ ایسی جمع کہ اس جمع اور مفرد کے درمیان فرق (ۃ) سے ہو، تو پھر اس کا وصف مذکر بھی لایا جاسکتا ہے اور مؤنث بھی لایا جاسکتا ہے۔

تشریح الشرح:

قولہ: والکلم إن کان الخ...... شارح رحمہ اللہ صرف مختصراً دو باتیں بیان کرتے ہیں۔ (ایک بات) تو یہ کہ مصنف رحمہ اللہ نے إن کان جمعاً، بطور سوزش کے فرمایا ہے۔ (دوسری بات) إن کان جمعاً کی جگہ وإن کان کہنا چاہئے تھا۔

من محامد لأصولها من مشارع الشرع ماء، ولفروعها من قَبول القُبول نماء. القبول الأوّل: ريح الصباء.

ترجمہ: (اس کی طرف اوپر کو جاتے ہیں) تعریف کے وہ پاکیزہ کلمات کہ ان کے اصول کے لئے شریعت کے گھاٹوں سے سیرابی ہے اور اس کے فروع کے لئے قبولیت کی بادِ صباء سے بڑھوتری ہے، قبول اول بمعنی نسیمِ صباء کے ہے۔

تشریح المتن: مصنف رحمہ اللہ یہاں سے کلمات طیبہ کے بیان (یعنی محامد) کو ذکر کرتے ہیں اور پھر ''محامد'' کے اصول وفروع کو واضح کرتے ہیں۔

تشریح الشرح

قولہ: من محامد، حال الخ...... شارح رحمہ اللہ اس قول کے تحت تین بحثیں ذکر فرماتے ہیں۔

۱- پہلی بحث:

حال من الکلم سے، کہ محامد کا لفظ، الکلم الطیب سے حال اور اس کے لئے بیان ہے، بایں طور کہ ''الکلم الطیب'' میں ابہام تھا، تو ''من محامد'' نے اس ابہام کو دور کر دیا، اور اس تبیین کی دلیل آپ کا ارشاد کہ آپ ﷺ نے ''الکلم'' کے بارے میں فرمایا: ''سبحان اللہ والحمد للہ ولا إله إلا اللہ واللہ اکبر'' اور فرمایا کہ جب بندہ ان الفاظ کو ادا کرتا ہے تو فرشتے ان کو لے کر آسمان پر جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے سامنے حاضر کرتے ہیں، پس اگر عملِ صالح نہ ہو (یعنی ''ایمان'' جو کہ عمل صالح کی قبولیت کے لئے شرط

ہے اگر وہ نہ ہو) تو یہ کلمات قبول نہیں ہوتے، تو اس سے معلوم ہوا کہ "الکلم الطیب" سے مراد ہے تسبیح وتحمید وغیرہ۔

۲-دوسری بحث

وإنما صلح الجمع المنكر الخ ...... یہ سوال وجواب ہے۔سوال یہ ہے کہ الکلم الطیب معرف بلام الاستغراق ہے جو کہ مصنفؒ کے ہاں مفید للعموم ہے، اور "محامد" جمع منکر ہے، جو کہ مصنفؒ کے ہاں مفید للعموم نہیں ہے، تو "الکلم الطیب" میں عموم ہے اور "محامد" میں عموم نہیں ہے، تو پھر کس طرح "محامد" بیان بنے گا "العلم الطیب" کے لئے، اس لئے کہ ''مبین'' اور ''بیان'' میں عموم کے اعتبار سے یکسانیت ضروری ہے۔

پہلا جواب: الکلم الطیب پر الف لام، استغراق کے لئے ہے اور اس میں تعیم ہے اور محامد کا وصف لأصولها لایا گیا ہے اور اس میں بھی عمومیت ہے، کیونکہ نکرہ جب موصوف ہو صفتِ عامہ کے ساتھ، اس میں بھی عموم آجاتا ہے۔ مثلاً امرأة كوفية۔ لہٰذا محامد کو بیان بنانا درست ہے۔

دوسرا جواب: دوسری بات یہ ہے کہ محامد کی تنکیر، برائے تکثیر ہے۔ ظاہر ہے کہ تکثیر میں عموم ہے۔ لہٰذا عموم میں ''الکلم'' اور ''محامد'' دونوں برابر ہو گئے، تو ''محامد'' کو ''الکلم'' کا بیان بنانا درست ہے۔ ان دونوں جوابوں کا حاصل یہ ہوسکتا ہے کہ یہاں پر ''بیان'' اور ''مبین'' میں عموم کے اعتبار سے مناسبت موجود ہے، لہٰذا ''محامد'' کا ''الکلم الطیب'' کے لئے بیان بننے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۳-تیسری بحث

والمحامد جمع محمدة الخ ...... یہاں یہ بتانا چاہ رہے ہیں کہ "محامد" کے لفظ کو ہم نے "الکلم" کے لئے بیان اس لئے بنایا کہ "محامد" جمع ہے محمدة بمعنی حمد کی اور حمد زبان سے ادا کی جاتی ہے، الکلم الطیب بھی زبان کے ساتھ خاص ہے۔ لہٰذا محامد کو اس کا بیان بنانا زیادہ مناسب ہے۔

والمشارع جمع مشرعة الخ...... شارح رحمہ اللہ اس لفظ کے تحت چھ بحثیں ذکر فرما رہے ہیں۔

① پہلی بحث: المشارع جمع مشرعة الماء سے۔ کہ مشارع مشرعۃ کی جمع ہے، ان نالیوں کو کہتے ہیں، جن کے ذریعے کھیتوں اور باغوں کو سیراب کیا جاتا ہے اور لفظ شـــــرع، شریعۃ کے معنی میں ہے۔ یعنی

الطريقة المعهودة الثابتة من النبي "عليه السلام".

❷ دوسری بحث: جعلها على طريق الاستعارة سے۔ کہ مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں استعارات ہیں۔

مشارع الشرع ماء میں، یہاں مصنف نے "شرع" کو تشبیہ دی ہے "روضات" اور "جنات" کے ساتھ، اور یہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے تو یہ استعارہ مکنیہ ہوا۔ اور "مشارع" جو کہ لوازماتِ روضات میں سے ہیں ان کو "شرع" کے لئے ثابت کیا یہ استعارہ تخییلیہ ہوا اور پھر "الماء" مشبہ بہ (روضات وجنات) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (شریعت) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

من قبول القبول: میں مصنف رحمہ اللہ نے قبولیتِ عبادت کو مہبّ الريح سے تشبیہ دی ہے، اور یہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے تو یہ استعارہ مکنیہ ہوا۔ اور "قبول" (بفتح القاف) جو کہ مشبہ بہ مهب الريح کے لوازمات میں سے ہے، اس کو ثابت کیا مشبہ "قبولیتِ عبادت" کے لئے، تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ اور پھر "الما" مشبہ بہ (روضات وجنات) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (شریعت) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

شارح فرماتے ہیں، متن میں "قبول" (بفتح القاف) اس ہوا کے معنی میں ہے، جو مشرق کی جانب سے چلا کرتی ہے، اس وقت جب کہ دن اور رات برابر ہوں۔

❸ تیسری بحث: والعرب تزعم الخ سے۔ کہ عرب کا کہنا یہ ہے کہ "دبور" نامی ہوا، بادلوں کو اٹھاتی ہے اور فضاء میں لے جاتی ہے، وہاں پر "قبول" نامی ہوا، اس کا استقبال کرتی ہے اور اس کا کام یہ ہوتا ہے کہ یہ بادلوں کو ایک دوسرے پر رکھ کر تہہ بہ تہہ بنا دیتی ہے، پھر بارش برستی ہے۔ دوسری بات: لفظ نماء کا معنی ہے: جسم کے اطراف میں برابر اضافہ ہونا۔

❹ چوتھی بحث: ثم في وصف المحامد الخ سے۔ اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت و فرعها في السماء﴾ (سورة إبراهيم) کی طرف اشارہ ہے۔ گویا کہ حمد ایک ایسا درخت ہے، جس کی جڑ بڑی مضبوط ہے اور وہ مسلمان کے دل میں ایمان وعقائد کی صورت میں ہے اور اس کی شاخیں بڑی دور تک پہنچی ہوتی ہیں، جو مسلمان کے اعضاء میں اعمال و طاعات کی صورت میں ہیں۔

قوله: وتحقيق ذلك أن الحمد الخ

اعتراض: اب معترض نے کہا کہ بھائی! حمد تو صرف زبان سے ہوتی ہے، جب کہ آپ نے ''حمد'' کو بمنزلہ اس درخت کے ثابت کیا کہ جس کی جڑیں بھی ہوں اور شاخیں بھی ہوں، اور پھر ''حمد'' کی جڑوں کے بارے میں آپ نے کہا کہ وہ مؤمن کے دل میں ایمان اور عقائد کی صورت میں ہوتی ہیں، اور شاخوں کے بارے میں کہا کہ وہ مومن کے اعضاء میں اعمال کی صورت میں ہوتی ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا ''حمد'' دل سے بھی ہوتی ہے؟

جواب: دیتے ہوئے فرمایا کہ امام رازیؒ کا ارشاد ہے کہ حمد صرف زبان سے تعریف کرنے کا نام نہیں، بلکہ ''حمد'' یہ ہے کہ انسان کے دل میں اللہ کی ذات وصفات کمالیہ کی عظمت ہو، جو اس کی بزرگی کی خبر دیتی ہے اور زبان سے اسکی ترجمانی ہو اور پھر ان احکام پر عمل کرنا، جن کا حمد تقاضہ کرتی ہے۔ تو اعتقاد اصل ہے، اگر اعتقاد نہ ہو تو پھر یہ حمد شجرۂ خبیثہ کی طرح ہے۔ اور عمل فرع ہے، اگر عمل نہ ہو تو یہ ایسا ہے، جیسے ایک درخت ہے اس کا صرف تنا ہے، نہ اس پر شاخیں ہیں اور نہ پھل۔ اس لئے کہ عمل ہی جنت تک پہنچانے اور بلندیٔ درجات کا وسیلہ اور ذریعہ ہے۔

❺ پانچویں بحث: فأشار المصنف الخ سے۔ لہٰذا مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ محامد کے لئے جڑیں ہیں، جو مسلمان کے دل میں علم التوحيد والصفات کی صورت میں ہیں اور شاخیں ہیں، جو انسان کے اعضاء میں اعمال کی صورت میں ہیں۔

❻ چھٹی بحث: وأشار إلى الإخلاص والدوام الخ سے۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے إليه يصعد الخ میں اخلاص اور دوام کی طرف اشارہ فرمایا ہے، وہ اس طرح کے يصعد پر ظرف (إليه) مقدم ہے، جس سے اختصاص کی طرف اشارہ ہے اور یصعد فعل مضارع ہے، جس سے دوام واستمرار کی طرف اشارہ ہے۔

على أن جعل أصول الشريعة ممهدة المباني، و فروعها رقيقة الحواشي، أي: لطيفة الأطراف والجوانب، ودقيقة المعاني.

ترجمہ: اس وجہ سے کہ اس نے اصولِ شریعت کو برابر یعنی اصلاح شدہ بناء والا بنایا اور اس کی فروع کو

باریک اطراف اور کناروں والا اور گہری علتوں والا بنایا۔

یہاں سے یہ بتانا چاہ رہے ہیں کہ جس طرح اللہ پاک کی ذات وصفات اس لائق ہیں کہ حمد اس ہی کی کی جائے، اسی طرح اللہ کے انعامات کے بدلے میں بھی اس کی حمد کرنی چاہیے۔

تشریح الشرح

قوله: علی أن جعل الخ...... شارح اس عبارت کے تحت کل چار باتیں ذکر فرماتے ہیں:

❶ پہلی بات: علی أن جعل: تعلیق الخ: فرماتے ہیں یہ عبارت مصنف نے حمد کی علت بیان کرنے کے لئے پیش کی ہے اور ساتھ ہی اس علم کی جلالتِ شان کی طرف اشارہ ہے۔

❷ دوسری بات: والشریعة الخ سے۔ اس بحث میں الفاظ کی تھوڑی سی وضاحت کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ یہاں جو لفظ شریعة آیا ہے یہ فقہ اور غیرِ فقہ دونوں کے لئے عام ہے۔ غیرِ فقہ، جو ادلۂ سمعیہ سے ثابت ہوں۔ مثلاً مسئلہ رویت، معاد، اجماع وقیاس کا حجت ہونا وغیرہ اور أصولِ شریعت سے مراد، ادلۂ کلیہ ہیں۔ مباني کا معنی ما یبتنی علیه غیره۔ مباني أصول شریعت سے مراد علم الذات والصفات وغیرہ ہیں۔ ممهد تمہید سے ہے بمعنی تسویتها وإصلاحها، یعنی علمِ ذات وصفات کی اصلاح کرنا تاکہ حق کے موافق ہوں۔ فروع شریعة سے مراد، وہ احکام جو علمِ فقہ پر مبنی ہیں۔ معانی سے مراد، عللِ جزئیہ۔ دقیقة "غامض" کہ ہر کوئی سہولت سے اس تک نہیں پہنچ سکتا۔

❸ تیسری بات: و جمیع ذلك نعم الخ سے۔ فرماتے ہیں یہ ساری چیزیں انسان پر حمد کو واجب کرتی ہیں، وہ اس طرح سے کہ شریعت کے ذریعے دنیا کا نظام ہے اور آخرت کا ثواب، اور گہری گہری علتوں کو نکالنا اس سے علماء کی شان بڑھتی ہے۔

❹ چوتھی بات: کہ مصنفؒ کی عبارت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ علمِ اصولِ فقہ، یہ علمِ فقہ سے بلند ہے، لیکن علمِ کلام سے نہیں۔ وہ اس طرح کہ فقہ میں تو جزئی احکام بیان کئے جاتے ہیں اور وہ محتاج ہوتے ہیں تفصیل اور ادلۂ کلیہ کی طرف اور یہ دونوں چیزیں اصولِ فقہ میں موجود ہوتی ہیں۔ لہذا اس اعتبار سے علمِ اصولِ فقہ کا درجہ فقہ سے اونچا ہے۔ اور علمِ کلام میں ذات وصفاتِ باری تعالیٰ سے بحث ہوتی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سچا ہونے سے اور ان کے معجزات کے برحق ہونے سے وغیرہ وغیرہ اور ان چیزوں کی

معرفت پر ہی ادلۂ کلیہ موقوف ہیں۔ لہٰذا علمِ کلام، علمِ اصولِ فقہ سے اونچا ہے۔

ارکانِ اربعہ کا بیان

بني على أربعة أركان قصر الأحكام، وأحكمه بالمحكمات غاية الإحكام، وجعل المتشابهات مقصوراتِ خيامِ الاستتار؛ ابتلاءً لقلوب الراسخين؛ فإن إنزال المتشابهات على مذهبنا، وهو الوقف اللازم على قوله تعالى: "و ما يعلم تأويله إلا الله" لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول إلى ما يشتاقون إليه، من العلم بالأسرار التي أودعها فيها ولم يظهر أحداً من خلقه عليها.

ترجمہ: ((اس نے بنیاد رکھی احکام کے محل کی، چار ارکان پر اور اس محل کو انتہائی مضبوط بنایا آیاتِ محکمات کے ذریعہ سے اور اس نے متشابہات کو پردوں کے خیموں میں بند فرمایا ہے راسخین فی العلم کے دلوں کو آزمانے کے لئے)) اس لئے کہ ہمارے مذہب کے مطابق انزالِ متشابہات (کی صورت میں) آیت "و مایعلم تأویله إلا الله" (آل عمران) پر وقف لازم ہے (اور) یہ راسخین فی العلم کی آزمائش کے لئے ہے، کہ وہ اپنے ذہن کی لگام کو ان میں غور وفکر سے روک دیں، اور اس چیز کی طرف پہنچنے سے روک دیں، جس کا وہ شوق رکھتے ہیں ان اسرار کے علم میں سے، جو اللہ نے متشابہات میں ودیعت رکھا ہے اور اللہ نے مخلوق میں سے کسی پر بھی ان اسرار کو ظاہر نہیں کیا۔

اس عبارت میں مصنفؒ نے اصولِ فقہ کو احکام کے محل کے لئے بمنزلہ ستون کے قرار دیا، کہ جیسے کسی محل کے لئے چار ستون ہوتے ہیں، اسی طرح احکام کے محل کے لئے اصولِ فقہ بھی چار ہیں، اور پھر اصل اول (کتاب اللہ) بعض اقسام مثلاً محکمات اور متشابہات کو ذکر کیا، اور متشابہات کو ان پردہ نشین عورتوں کے بمنزلہ قرار دیا، جن کی خوبیاں کسی پر ظاہر نہ ہوں۔

تشریح الشرح: قوله: بني على أربعة الخ: اس قول کے تحت شارحؒ چار بحثیں ذکر فرما رہے ہیں۔

پہلی بحث: قوله: بني على أربعة أركان سے۔ فرماتے ہیں، متن کا یہ جملہ على إن جعل أصول الخ کے لئے بمنزلۂ بدل کے ہے اور اس میں احکام کو تشبیہ دی ہے، محل کے ساتھ کہ جس طرح بندہ محل میں آکر ہر طرح کے دشمن اور شر سے محفوظ ہو جاتا ہے، اسی طرح احکامِ دین کی طرف آنے والا، دشمنانِ دین

اور عذابِ قبر سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

دوسری بحث: فأضاف المشبه به...... سے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہاں قصر الاحکام میں جو اضافت ہے یہ إضافة المشبه به إلى المشبه کے قبیل سے ہے، جیسے لُجین الماء میں، کہ یہ اصل میں الماء کاللجین تھا، تو مشبہ بہ (لجین) کو مقدم کر کے مضاف بنایا گیا، اور مشبہ (الماء) کو مؤخر کر کے مضاف الیہ بنایا گیا تو اسی طرح یہاں پر مشبہ بہ (قصر) کو مقدم کر کے مضاف بنایا گیا اور مشبہ (الاحکام) کو مؤخر کر کے مضاف الیہ بنایا گیا۔

تیسری بحث: والأحكام تستند إلى أدلة...... شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''ادلہ'' تو بہت ہیں، لیکن ان کا مرجع صرف چار ''ادلہ'' کی طرف ہے۔ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اور مصنف نے ان چاروں کو شریعت کی ترتیب پر بیان کیا ہے۔ البتہ قیاس کی طرف ''وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين'' سے اشارہ کیا ہے۔ معتبرین کا معنی ہے "القائسين المتأملين" یعنی نصوص اور عللِ احکام میں غور و فکر کرنے والے اور یہ اللہ کے قول ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ سے لیا گیا ہے اور آپ "اعتبرت الشيءَ" اس وقت کہیں گے، جب آپ کسی شی کو دیکھیں گے اور اس کی حالت کی رعایت رکھیں گے۔

اور معالم، جمع ہے مَعْلَم کی اور مَعْلَم، اس اثر اور علامت کو کہا جاتا ہے، جس کے ذریعے راستہ معلوم کیا جاتا ہے اور یہاں پر معلم سے مراد، علتِ حکم ہے، جس کے ذریعے مقیس میں ثبوتِ حکم پر استدلال کیا جاتا ہے۔

چوتھی بحث: فإن قلت: ليس ترتيب ...... سے۔

اعتراض: آپ تو کہتے ہیں، مصنفؒ نے شرع کی ترتیب پر ادلۂ اربعہ کو ذکر کیا، حالانکہ ایسا نہیں، کیونکہ شارع کی ترتیب تقدیم سنت علی الاجماع مطلقاً نہیں، بلکہ جب سنت قطعی ہو تب وہ مقدم ہوتی ہے اجماع پر ورنہ نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ ہم تو اصل سنت کی بات کرتے ہیں کہ سنت من حيث السنة یہ تو بہر حال اجماع پر مقدم ہے، اور جہاں پر سنت مؤخر ہوتی ہے، وہاں اصل کے اعتبار سے نہیں، بلکہ کسی عارض کی وجہ سے متاخر ہوتی ہے۔

ثم ذكر بعض أقسام الكتاب ...... شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنف نے بعض اقسام کو ذکر کیا اور وہ متشابہات اور محکمات ہیں۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جس طریقے سے محل میں بعض مقامات ایسے ہوتے ہیں، جو بالکل ظاہر ہوں، اور بعض مقامات ایسے ہوتے ہیں، کہ وہ کم ظاہر ہوں، اور بعض مقامات ایسے ہوتے ہیں جو بالکل مخفی ہوتے ہیں؛ جن کو رب القصر کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور بعض اس سے کم مخفی ہوتے ہیں، تو اسی طرح احکام میں بعض احکام ایسے ہیں، جو بالکل اظہر ہیں، جیسے محکمات اور بعض ایسے ہیں، جو کم ظاہر ہیں، جیسے نص اور اسی طرح بعض احکام ایسے ہیں، جن کو اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور یہ متشابہات ہیں اور بعض ایسے ہیں، جن میں خفاء کچھ کم ہے، جیسے مجمل. و سيجيء تفسيرها (إن شاء الله تعالىٰ)

قوله: مقصورات أي: محبوسات الخ اس قول کے تحت شارحؒ نے دو باتیں ذکر کی ہیں:

❶ پہلی بات فرماتے ہیں مقصورات بمعنی محبوسات کے ہے اور مطلب یہ کہ وہ معانی پردوں اور خیموں میں بند ہیں اور یہ خیمے ان کا پورا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور ان تک کوئی نہیں پہنچ سکتا اللہ تعالیٰ کے علاوہ۔

❷ دوسری بات وفائدة إنزاله سے اعتراض ہے:

اعتراض: یہ کہ جب متشابہات کے معنیٰ مراد کو حاصل کرنے سے مخلوق عاجز اور قاصر ہے تو اللہ رب العزت نے ان کو قرآن مجید میں ذکر کیوں کیا، اس کا فائدہ کیا ہے؟

جواب: اجمالاً جواب تو یہ ہے کہ راسخین فی العلم کی آزمائش کے لئے ان کو نازل کیا، جن کی انتہائی تمنا تھی کہ علم کے اسرار سے واقف ہوں۔

فكما أن الجهال سے تفصیلی جواب ہے کہ دیکھو! دنیا میں جب اللہ کی طرف سے کسی چیز کا امتحان، بندے سے لیا جاتا ہے تو وہ بندے کی خواہش وطبیعت کے خلاف چیز میں لیا جاتا ہے۔ اب جاہل لوگوں کا امتحان، ان کو طلبِ علم میں لگا کر لیا جاتا ہے، کیونکہ یہ ان کی طبیعت وخواہش کے خلاف ہے۔ بالکل اسی طرح راسخین فی العلم کا بھی امتحان دنیا میں لیا جاتا ہے۔ اب راسخین فی العلم کی خواہش اور طبیعت میں یہ بات ہوتی ہے کہ ہم علم کی گہرائیوں تک پہنچ جائیں۔ لہٰذا اب متشابہات کو نازل کر کے اللہ نے ان (متشابہات) کو ان کی گہرائیوں تک جانے سے روک دیا اور یہی ان کی آزمائش اور امتحان ہے، اور اسی امتحان کے لئے متشابہات کو نازل کیا گیا۔

قوله: بكبح عنان ذهنهم ...... الخ شارحؒ کبح کی لفظی تحقیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ

مأخوذ ہے کبحت الدابة سے اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے، جب دابہ کو لگام سے کھینچا جاتا ہے تاکہ وہ رک جائے، آگے نہ بڑھے۔

قولہ: أو دعها فیها ...... الخ شارحؒ، مصنفؒ کے اس قول کے تحت مختصراً دو باتیں بیان فرماتے ہیں:

۱- پہلی بات: فرماتے ہیں کہ أودعها میں "ها" ضمیر کا مرجع الأسرار ہے اور فیها میں "ها" ضمیر کا مرجع متشابهات ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان اسرار کو متشابہات کے اندر ودیعت رکھا۔

۲- دوسری بات: وإنما عداه الخ شارح، مصنفؒ پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے أودع کو فی سے متعدی کیا ہے، جو کہ درست نہیں، اس لئے کہ فعل ایداع اپنے دونوں مفعولوں کی طرف حرف جر کے بغیر متعدی ہوتا ہے۔ پھر خود ہی جواب دیتے ہیں کہ یہ اودع وضع یا إدراج کے معنی کو متضمن ہے۔ لہٰذا یہ فی سے متعدی ہوسکتا ہے۔ تقدیر ہوگی، أودعها وأدرج فیها.

والنصوص مَنصّة عرائس أبكار أفكار المتفكرين - منصة العروس مكانٌ يرفع العروس عليه للجلوة.

ترجمہ: ((اور (اللہ تعالیٰ نے) نصوص کو متفکرین کی تازہ فکروں کے واسطے عروس بنا کر منصۂ شہود پر لایا ہے)) (اور) منصۂ عروس اس جگہ کو کہتے ہیں، جس پر دلہن کو بٹھایا جاتا ہے، جلوہ کے لئے۔

تشریح الشرح

قولہ: منصة، بفتح المیم...... شارحؒ کل چار باتیں آپ کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں:

❶ المکان الذي سے۔ کہ منصہ اس جگہ کو کہتے ہیں، جہاں پر جلوہ کے لئے دلہن کو بٹھایا جاتا ہے اور یہ نصصت الشيء سے ماخوذ ہے بمعنی رفعته۔

❷ والعروس نعت یستوي...... کہ عروس صفت ہے اور دولہا، دلہن دونوں اس میں برابر ہیں۔ لیکن چونکہ یہ صفت کا صیغہ ہے، لہٰذا جب تک وہ دونوں عراست میں ہیں اس وقت تک اس کا اطلاق دونوں پر ہوگا۔

❸ یجمع المونث ...... فرماتے ہیں اگر آپ لفظِ عروس کی تخصیص کرنا چاہتے ہیں تو پھر مؤنث کے لئے اس کی جمع عرائس آئے گی اور مذکر کے لئے عُرُس ہوگی (بضمتین)۔

❹ وفي هذا الكلام نوع خزازة ...... سے۔

اعتراض: شارحؒ، ماتن پر اعتراض کر رہے ہیں کہ ماتنؒ نے کہا تھا والنصوص منصة...... اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نصوص کے معانی اور احکامات وغیرہ، متفکرین کی فکروں کا نتیجہ ہیں، حالانکہ بات ایسی نہیں، بلکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کے احکام ہیں۔ لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ والنصوص منصة عرائس أبكار أفكار المتفكرين؟

جواب: فكأنه أراد ...... سے خود دیا کہ ہاں! واقعی بات یہی ہے، کہ نصوص کے معانی و احکام وغیرہ اللہ کی طرف سے ہیں، لیکن مصنف کا مطلب یہ ہے کہ وہ معانی وغیرہ مشکل اور دقیق تھے، ہر کوئی ان کو حاصل نہیں کر سکتا تھا۔ لہذا مجتہدین نے ان کا اظہار کر دیا چونکہ بظاہر یہ ان کی فکروں کا نتیجہ ہیں، اس لئے کہا والنصوص منصة عرائس أبكار أفكار المتفكرين.

وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى، وفصل خطابه، أي: الخطاب الفاصل بين الحق والباطل۔ صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه.

ترجمہ: ((اور (اللہ رب العزت) نے اپنی کتاب کے مجملات کا پردہ کھولا، اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور فصلِ خطاب کے ذریعہ)) (اور فصلِ خطاب کا معنیٰ ہے) وہ خطاب، جو حق اور باطل کے درمیان امتیاز پیدا کرے۔

تشریح الشرح

قوله: وفصل خطابه...... شارحؒ یہاں تین باتیں ذکر فرما رہے ہیں:

❶ أي: الخطاب الفاصل ...... سے کہ فصل خطاب کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، پہلی صورت تو یہ کہ فصل، مصدر بمعنی اسم فاعل کے ہو تو معنی ہوگا: الخطاب الفاصل بين الحق والباطل ۔ وہ خطاب جو حق و باطل کے درمیان فیصلہ کرنے والا ہے۔ دوسری صورت ہے کہ فصل، مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہو تو پھر معنی ہوگا: المفصول الذي لا يلتبس على المخاطب۔ وہ واضح کلام کہ سامع پر اس میں کوئی التباس اور اشتباہ نہ رہے۔ اور یہ اس صورت میں ہے جب ہم "خطابه" کی ضمیر کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع کریں۔

❷ دوسری بات: یہاں ایک صورت یہ بھی ہے کہ ہم "خطابه" کی ضمیر کو اللہ کی طرف راجع کریں اور بہتر بھی یہی ہے، جیسے جعل، بنى اور کشف وغیرہ کی ضمیریں، اللہ کی طرف راجع ہیں، تا کہ انتشارِ ضمائر لازم نہ

آئے۔ تو اس صورت میں معنی بھی تبدیل ہوجائے گا، لہٰذا فصل خطاب کا معنی ہوگا "اپنے خطاب (قرآن کریم) کے ذریعے" حق اور باطل کو جدا کر دیتا ہے، تو پھر یہ القرآن یفسر بعضه بعضاً والی صورت بن جائے گی۔

❸ وهذا من عطف الخاص: فرماتے ہیں کہ اگر ہم ضمیر، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع کریں تو یہ "ذکر الخاص بعد العام" کے قبیل سے ہوگا اور اس سے مراد، سنت کی وہ قسم ہے، جو قولی ہے۔ کیونکہ سنت کی دو قسمیں ہیں: قولی، فعلی۔ والقول الخ سے سنت قولی کی جلالتِ شان کی طرف تین عنوانوں سے اشارہ فرمایا ہے:

① هو الموضوع لبيان الشرائع۔ کہ سنتِ قولی ہی شرائع کے بیان کے لئے وضع ہے۔

② المبنى عليه أكثر الأحكام کہ سنت قولی پر اکثر احکام کی بناء ہے۔

③ المتفق على حجيته بين الأنام، یہاں پر عبارت میں تقدیم وتاخیر ہے، اصل عبارت یوں بنتی ہے "حجيته متفق عليه بين الانام" کہ سنتِ قولی کی حجیت پر سب متفق ہیں، بخلاف سنتِ فعلی کے، کہ اس کی حجیت میں اختلاف ہے۔

ارکانِ اربعہ کا بیان

ما رفع أعلام الدين بإجماع المجتهدين، ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين. أراد بمعالم العلم: العلل التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس، وأراد بالمعتبرين —بكسر الباء— القائسين، و مسالكهم هي مواقع سلوكهم بأقدام الفكر، من موارد النصوص إلى الأحكام الثابتة في الفروع، فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه إلى معانيه اللغوية الظاهرة، ثم منها إلى معانيها الشرعية الباطنة، فيجدون فيها علامات و إمارات وضعها الشارع، ليهتدوا بها إلى مقاصدهم، ولماقال: بني على أربعة أركانٍ قصر الأحكام، ذكر الأركان الأربعة وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الأحكام عليها.

ترجمہ: ((جب تک مجتہدین کے اجماع سے دین کے جھنڈے بلند ہیں، اور قیاس کرنے والوں کے راستے میں علم کی نشانیاں رکھیں)) معالم العلم سے مراد وہ علتیں ہیں، جن کے ذریعہ سے قیاس کرنے والا

مقیس میں حکم کو جان لیتا ہے اور معتبرین (بکسر الباء) سے مراد قائسین ہیں اور ان کے چلنے سے (مراد یہ ہے کہ) وہ فکر کے قدموں سے چلتے ہیں، موارد نصوص سے احکامِ ثابتہ فی الفروع تک۔

(تفصیل اس کی یہ ہے کہ) مجتہدین کے چلنے کی ابتداء، الفاظ نصوص ہیں (ان سے) یہ ان معانی لغویہ تک پہنچتے ہیں، جو کہ ظاہر ہیں۔ پھر ان سے معانی شرعیہ باطنہ تک پہنچتے ہیں (اور) وہاں یہ ایسی علامات اور نشانیاں پاتے ہیں، جن کو شارع نے رکھا ہوا ہے تاکہ یہ ان کے ذریعہ اپنے مقاصد تک پہنچیں اور جب مصنفؒ نے "بنی علی أربعة أركان قصر الأحكام" کہا تو ارکانِ اربعہ کو بیان کر دیا اور وہ کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس ہیں، اس ترتیب پر جس پر شارع نے قصر الاحکام کی بنا رکھی۔

مارفع أعلام الدين بإجماع......

فرماتے ہیں مجتہدین نے اجماع سے دین کے جھنڈوں کو بلند فرمایا اور قیاس کرنے والوں کے راستے میں علم کی نشانیاں رکھیں، اب ایک لفظ "معالم" آیا ہے مصنفؒ فرماتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ علل، جن کے ذریعے سے قائس، مقیس میں حکم کو جان لیتا ہے۔ اور دوسرا لفظ آیا ہے "معتبرین" تو اس سے مراد، قائسین ہیں۔ اور مسالك جمع ہے مسلك کی، راستہ کو کہتے ہیں۔ اور قائسین کے چلنے سے مراد یہ ہے کہ "وہ فکر کے قدموں سے چلتے ہیں" موارِدِ نصوص سے احکام ثابتہ فی الفروع تک۔ یہ تھا اجمال، اب تفصیل یہ ہے کہ مجتہدین کے چلنے کی ابتداء، وہ الفاظِ نصوص ہیں ان سے یہ معانی لغویہ تک پہنچتے ہیں، پھر ان سے معانی شرعیہ باطنہ تک پہنچتے ہیں اور وہاں یہ ایسی علامات اور نشانیاں پاتے ہیں، جن کو شارع نے رکھا ہوا ہے تاکہ یہ ان کے ذریعے اپنے مقاصد تک پہنچیں۔ ولما قال بني على أربعة ...... ۔ فرماتے ہیں مصنف نے یہاں باتوں باتوں میں ارکانِ قصر کو بیان کر دیا ہے اور وہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں، اس ترتیب پر جس پر شارع نے قصر احکام کی بنا رکھی۔

تشریح الشرح

قوله: مارفع أي: مادام...... شارحؒ فرماتے ہیں یہاں "ما" مادام کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب تک دین کے جھنڈے بلند رہیں، کیونکہ مجتہدین اللہ تعالیٰ کے کلمہ کی سربلندی اور مراسمِ دین کے احیاء کے لئے اپنی تمام تر کوششوں کو صرف کرتے ہیں، تو جس بات پر اجماع ہو وہ مرتفع ہے، جو سرنگوں نہیں

ہوتی اور وہ اونچی ہے، نیچے نہیں ہوتی۔

تنقیح کی وجہِ تصنیف

وبعد! فإن العبد المتوسل إلى الله تعالى بأقوى الذريعة "عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة" سعد جده وجد سعده، يقول: لما رأيت فحول العلماء مكبّين في كل عهد وزمان، على مُباحَثة أصول الفقه، أي: مقبلين عليها من "أكبّ على وجهه": سقط عليه، فإن من أقبل على الشيء غاية الإقبال فكأنه أكب عليه، للشيخ، الإمام، مقتدى الأئمة العظام، فخر الإسلام علي البزدوي- بوأه الله تعالىٰ دار السلام!

وهو كتاب جليل الشأن، باهر البرهان، مركوزٌ كنوزُ معانيه في صخور عباراته، و مرموزٌ غوامضُ نكته في دقائق إشاراته، و وجدت بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه لقصور نظرهم عن مواقع ألحاظه، أي: لا يدركون بإمعان النظر ما يدركه هو بلحاظ عينه، من غير أن ينظر إليه قصداً.

ترجمہ: ((اور حمد وصلوۃ)) کے بعد، پس کہتا ہے وہ بندہ جو وسیلہ پکڑنے والا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف، قوی ترین ذریعہ سے (جس کا نام) عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعۃ (ہے) اس کے دادا سعادت مند ہو جائے اور اس کی بزرگی عظمت والی ہو، کہ جب میں نے بڑے بڑے (کامل) علماء کو دیکھا، جو ہر زمانے اور عہد میں اصول فقہ کے مباحث پر اوندھے پڑے ہوئے ہیں))

(مکبین کا معنی بیان فرماتے ہوئے کہتے ہیں) یعنی اس کی طرف بہت انہماک سے متوجہ تھے اور یہ (مکبین) اَکَبَّ علی وجہہ سے ماخوذ ہے، اوندھا پڑنا اور پر گرنا کے (معنی میں ہے) اس وجہ سے کہ جو کسی چیز کی طرف مکمل طور پر متوجہ ہو تو گویا وہ اس پر اوندھا پڑا ہوا ہے۔

(یہ کتاب اصول فقہ) اس امام کی ہے، جو ائمہ عظام کا پیشوا ہے۔ (نامِ نامی) فخر الاسلام علی البزدوی (ہے) اللہ تعالیٰ جنت ان کا ٹھکانا بنادے (آمین) اور وہ کتاب بڑی عظیم الشان اور غالب الحجۃ ہے، اس کے معانی کے خزانے اس کی عبارت کی چٹانوں میں دفن تھے اور اس کے خفیہ نکتوں کی طرف باریک اشارے تھے (اور میں نے بعض ایسے لوگوں کو پایا جو کوتاہ علم ہونے کی وجہ سے اس کے ظاہر الفاظ پر طعن کرتے تھے) یعنی وہ علماء گہری نظر سے بھی اس چیز کا ادراک نہیں کر سکتے تھے، جو فخر الاسلام آنکھوں کے کناروں سے پا لیتے تھے، اس کی طرف مقصد وارادے سے دیکھے بغیر، (اس جملہ کا مختصر ترجمہ یوں بھی

کر سکتے ہیں ''ان کی امعانِ نظر فخر الاسلام کی کن انکھیوں کی نظر کے برابر نہیں'')۔

وبعدا فإن العبد المتوسل ...... یہاں سے مصنف اس بات کو واضح فرما رہے ہیں کہ ہم نے اس فن میں کتاب کیوں لکھی؟ (وجہ تصنیف توضیح) فرماتے ہیں کہ جب میں نے دیکھا کہ بڑے بڑے علماء، ''اصول فقہ'' کی بحث ومباحثہ پر ہر عہد اور زمانے میں اوندھے پڑے ہوئے ہیں (أکب کا معنی بیان فرمایا کہ کسی چیز کی طرف مکمل طور پر متوجہ ہونا، گویا اس پر اوندھا پڑا ہوا ہے) بہر حال یہ کتاب ''اصولِ فقہ'' فخر الاسلام بزدوی کی ہے اور کتاب بڑی عظیم الشان اور غالب الحجة ہے اس کے معانی کے خزانے عبارت کی چٹانوں میں دفن تھے اور اس کے خفیہ نکتوں کی طرف باریک اشارے تھے جن کا سمجھنا لوگوں پر مشکل تھا، یہاں تک کہ میں نے ایسے لوگوں کو پایا کہ وہ طعن کرتے تھے، ان کے الفاظ پر اپنی نظروں کے قاصر ہونے کی بناء پر، حالانکہ فخر الاسلام کی کن انکھیوں کی نظر کے برابر بھی نہیں، ان کی امعانِ نظر۔

تشریح الشرح

قولہ: جلیل الشأن ...... شارحؒ تقریباً الفاظ کے معانی ہی بیان فرمارہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں: جلیل الشأن بمعنی عظم الشان، یعنی بڑی شان والا۔ باهر البرهان بمعنی غالب الحجۃ یعنی حجت ودلیل کے اعتبار سے سب پر فائق۔ مرکوز بمعنی مدفون اور یہ ماخوذ ہے رکزت الرمح سے بمعنی گاڑنا۔ اور کنوز بمعنی مالِ مدفون۔ صخور جمع صخر، بڑا پتھر، چٹان۔

شارحؒ فرماتے ہیں مصنفؒ نے تشبیہ دی ہے صخور کے ساتھ ان کی مشکل عبارتوں کو، بایں معنی کہ ان عبارتوں کے معانی تک پہنچنا بڑا مشکل کام ہے، باوجودیکہ وہ معانی بمنزلۂ جواہرِ نفیسہ کے ہیں اور رمز کا معنی ہونٹوں سے اشارہ کرنا یا پلکوں سے اشارہ کرنا۔ یہ اصل میں ''مرموز إلی غوامض'' تھا تو حرفِ جر کو حذف کردیا اور فعل کا ایصال کردیا تو غوامض مسند الیہ بن گیا، اور نکتہ بمعنی سوراخ کرنا، زمین کریدنا بانس سے۔ اور نظر بمعنی تأمل الشيئ بالعین غور وفکر سے، امعانِ نظر سے دیکھنا اور لحظ کا معنی کسی چیز کی طرف گوشۂ چشم سے دیکھنا اور لحاظ (بفتح اللام) بمعنی گوشہ چشم۔

أردتُ تنقيحه و تنظيمه، وحاولتُ، أي: طلبت تبيين مراده، وتفهيمَه، و على قواعد المعقول تأسيسَه و تقسيمَه، مورِداً فيه زبدة مباحث المحصول، و أصول الإمام المدقِّق جمالِ العرب، ابن

الحاجب، مع تحقیقاتٍ بدیعةٍ، وتدقیقاتٍ غامضةٍ مَنیعةٍ تخلو الکتب عنها.

ترجمہ: (میں نے اس کی تنقیح اور اس کے (منتشر مباحث کو) منظم بنانے کا ارادہ کیا۔ اور اس کے بیان وتفہیم کا، اور قواعدِ منطق پر اس کی بناء وتقسیم کا ارادہ کیا۔ نیز اس کے ساتھ میں نے اس میں کچھ حصہ ''المحصول'' کے مباحث کا اور امام محقق ومدقق جمال العرب ابن حاجبؒ کے ''اصول'' کا بھی ذکر کیا، ایسی انوکھی تحقیقات اور گراں قدر، نایاب تدقیقات کے ساتھ، جن سے دوسری کتب عموماً خالی ہوتی ہیں)۔

أردت تنقیحه و تنظیمه...... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اپنے امامِ جلیل، جناب فخر الاسلام بزدوی صاحبؒ کی کتاب کی بات ہو رہی تھی، کتاب تو بڑی فائدہ مند تھی، لیکن بڑی مشکل تھی لہٰذا ضرورت پڑی کہ اس کی تنقیح کی جائے، تنظیم کی جائے اور اس کی تبیین کی جائے اور قواعدِ معقول پر اس کی بنیاد ہو اور اس کی تقسیم ہو۔

بہر حال ان چار، پانچ کاموں کے لئے میں نے اپنی خدمات پیش کیں اور اور اس کے علاوہ یہ کیا کہ امام رازیؒ کی کتاب ''المحصول'' کی کچھ بحثوں کو ذکر کیا اور اس کے ساتھ جمال العرب ابن الحاجب کی کتاب ''الأصول'' کی بھی کچھ ابحاث ذکر کیں اور مستزاد یہ کہ ہم نے کچھ تحقیقاتِ بدیعہ اور تدقیقاتِ غامضہ منیعہ کا بھی اضافہ کیا، جن سے باقی کتابیں خالی تھیں۔ تو ہمارا یہ کام سونے پر سہاگہ ہے۔

تشریح الشرح

والتنقیح: التهذیب ...... شارحؒ اس کے تحت صرف دو باتیں آپ کی خدمت میں پیش فرما رہے ہیں:

❶ پہلی بات: الفاظ کی تشریح، تنقیح کہتے ہیں تہذیب کو اور یہ ماخوذ ہے نقحت الجذع و شذبته سے۔ یہ اس وقت کہتے ہیں، جب آپ درخت کی متفرق ٹہنیاں کاٹ دیں اور اس کے مغز کو نہ کاٹیں۔ اور تنظیم کہتے ہیں، مناسب ترتیب سے موتیوں کو دھاگے میں پرونے اور جمع کرنے کو۔

❷ دوسری بات: ''والکلام لا یخلو عن تعریض ما'' سے۔ شارحؒ فرماتے ہیں در پردہ یہ ایک طرح سے بزدوی صاحب کی کتاب پر تنقید ہے، کہ بھائی! اس کتاب میں کچھ زوائد تھے۔ تو ضرورت تھی کہ ان کی تنقیح کی جائے، اسی طرح وہ کتاب کوئی مرتب نہ تھی، اس میں ترتیب نہ تھی لہٰذا ترتیب وتنظیم کی ضرورت تھی، اور اس کی مراد واضح نہ تھی، اس کی تبیین کی ضرورت تھی، اسی طرح اس کتاب کی بنیاد اور تاسیس، قواعدِ معقول پر نہ تھی، جیسا کہ بزرگوں کا طریقہ ہے اور اسی طرح تقسیمات کے سلسلے میں بھی عدمِ تداخلِ اقسام کا خیال نہیں کیا گیا تھا۔ لہٰذا ان کاموں کے لئے ہم نے اپنی خدمات پیش کر دیں۔

قولہ: مورِداً فیہ الخ۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ فیہ کی ضمیراور اسی طرح اس کے بعد آنے والی ضمیریں، ساری اس کتاب کی طرف لوٹ رہی ہیں۔

سالکاً فیہ مسلك الضبط والإیجاز، متشبثاً بأهداب السحر، متمسکاً بعروۃ الإعجاز، اختار في الإعجاز العروۃ، وفي السحر الأهداب؛ لأن الإعجاز أقوی وأوثق من السحر. واختار في العروۃ لفظ الواحد، وفي الأهداب لفظ الجمع؛ لأن الإعجاز في الکلام أن یؤدي المعنی بطریقٍ هو أبلغ من جمیع ماعداہ من الطرق، ولا یکون هذا إلا واحداً وأما السحر في الکلام فهو دون الإعجاز و طرقه فوق الواحد، فاورد فیه لفظَ الجمع.

ترجمہ: ((اس میں چلوں گا ضبط واختصار کے راستے پر، سحر کی جھالروں کو پکڑتے ہوئے اور اعجاز کی ڈنڈی کو تھامتے ہوئے)) مصنفؒ نے اعجاز میں عروہ کے لفظ کو اختیار کیا اور سحر میں لفظِ اہداب کو۔اس لئے کہ اعجاز، سحر سے زیادہ قوی اور قابلِ اعتماد ہے۔اور عروہ میں لفظِ واحد (یعنی مفرد) کو اختیار کیا اور اہداب میں لفظِ جمع کو، اس لئے کہ اعجاز فی الکلام یہ ہے کہ معنی کو ایسے طریقے سے ادا کیا جائے، جو اپنے ماسوی تمام طریقوں سے زیادہ بلیغ ہو اور یہ صرف ایک ہی طریقہ ہوتا ہے، اور رہا سحر فی الکلام، تو وہ اعجاز سے کم تر ہے اور اس کے طرق زیادہ ہوتے ہیں، اسی وجہ سے اس میں جمع کا لفظ ذکر کردیا۔

سالکاً فیہ مسلك الضبط...... مصنفؒ صرف دو باتیں آپ کے گوش گزار کرنا چاہتے ہیں:

❶ پہلی بات: "إعجاز" کے ساتھ، "عروۃ" کا لفظ اور "سحر" کے ساتھ، "أهداب" کا لفظ کیوں لائے؟ تو فرماتے ہیں دیکھو! أهداب کا معنی: جھالر اور عروہ کا معنی: ڈنڈی۔اب اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ اعجاز قوی ہوتا ہے اور سحر ضعیف، اس لئے یہ الفاظ اختیار کئے گئے۔

❷ دوسری بات: "عروہ" کا لفظ مفرد لائے اور "أهداب" جمع، اس کی کیا وجہ ہے؟ دراصل اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ "سحر" کے طرق بہت سارے ہیں، اس لئے کہ ہر وہ شیٔ جس کا ماخذ لطیف ہو، تو وہ سحر ہے۔اور "إعجاز" کا طریقہ ایک ہی ہے کہ إعجاز کہتے ہیں: اس طور پر کلام لانے کو، جو باقی تمام طریقوں سے أبلغ ہو اور اس تک کسی کی رسائی نہ ہو۔ولا یکون هذا إلا واحداً.

تشریح الشرح

شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو یہ کہا ہے، کہ اعجاز اس کو کہتے ہیں کہ کلام اس مقام تک پہنچ جائے، جہاں تک کسی کی رسائی نہ ہو'' تو یہ اعجاز کی تفسیر نہیں بلکہ یہ اعجازِ قرآن کے چار اقوال میں سے ایک کی تعیین ہے۔فرماتے ہیں اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ قرآن معجز ہے،لیکن کس طور پر معجز ہے اور جہتِ اعجاز کیا ہے،اس میں اختلاف ہے۔چنانچہ اس میں چار اقوال ہیں:

۱- بلاغت کی وجہ سے معجز ہے۔۲-غیب کی خبریں دینے کے اعتبار سے معجز ہے۔۳- عجیب وغریب انداز ہونے کی وجہ سے معجز ہے کہ اس کی طرح کسی اور کلام کا اسلوب نہیں ہوسکتا۔۴-کہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کی عقلوں کو اس کا مقابلہ ومعارضہ کرنے سے پھیر دیا ہے۔اس کے بعد دو باتیں شارح نے وہی ذکر کی ہیں، جو مصنف نے ذکر کی ہیں،اور مزید فرماتے ہیں:

وهھنا بحثان ...... یہاں سے شارح مصنف کے کلام سابق پر دو اعتراض نقل فرمارہے ہیں۔

پہلا اعتراض: الأول: أن کون طریق سے۔کہ آپ کہتے ہیں کہ اعجاز قرآن یہ ہے کہ "أن یؤدي المعنی بطریق هو أبلغ من جمیع ماعداه من الطرق" کہ معنی کو ایسے طریقے سے ادا کیا جائے کہ وہ طریقہ تمام طرق سے ابلغ ہو،اب یہاں ''طرق'' سے صرف طرق موجودہ مراد ہیں یا طرق موجودہ اور مقدرہ دونوں مراد ہیں،اگر آپ کہتے ہیں کہ ''طرق'' سے صرف طرق موجودہ مراد ہیں تو ہم کہیں گے کہ اثباتِ اعجاز کے لئے یہ قید کافی نہیں ہے،اس لئے کہ اعجاز کے اثبات کے لئے ضروری ہے کہ اس کا معارضہ ناممکن ہو،طرقِ موجودہ اور مقدرہ سے اور اس کے مثل پیش کرنے سے عجز ظاہر ہو۔اور اگر آپ کہتے ہیں کہ ''طرق'' سے طرق موجودہ اور طرق مقدرہ دونوں مراد ہیں۔یہاں تک کہ اس کا مثل پیش کرنا ناممکن ہو، تو ہم کہیں گے کہ اعجاز میں یہ شرط نہیں،اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ مقدر طریقے سے دوسرا قرآن نازل فرمائے جو کہ پہلے قرآن کا معارض ہو؟

جواب: ہم شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں،لہٰذا ہم نے جو تفسیر کی ہے وہ درست ہے، کیونکہ عدمِ اتیان بمثلہ، بالنسبۃ الی غیر اللہ ہے، کہ اللہ کے علاوہ کوئی اور اس کا معارضہ نہ کرسکتا ہو۔(فلا اعتراض)

دوسرا اعتراض: والثاني: أن الطرف الأعلی......دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے فرمایا

تھا کہ "إعجاز" کا صرف ایک ہی طریقہ ہے، یہ ہمیں تسلیم نہیں، کیونکہ یہاں تعدد موجود ہے کہ إعجاز کی ایک طرف أعلیٰ ہے اور ایک مایقرب من الأعلیٰ؟

جواب: اس قول سے ہماری مراد یہ ہے کہ اعجاز کے جو طرق ہیں، وہ منضبط ہیں، بایں معنی کہ طرف اعلیٰ ہو یا اقرب من الاعلیٰ ہو، کوئی غیر اس کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ بمقابلہ سحر کے کہ سحر کے طرق میں انضباط نہیں ہے، اس لئے کہ کل ما دقّ ولطُف مأخذه فهو سحر، فليس في طرقه انضباط.

دیباچہ کا اختتام

وسميته بتنقيح الأصول، والله تعالى مسئول أن يمتع به مؤلفه، وكاتبه، و قارئه، وطالبه، ويجعله خالصاً لوجهه الكريم؛ أنه هو البرّ الرحيم.

ترجمہ: ((اور میں نے اس کا نام "تنقیح الاصول" رکھا ہے اور اللہ تعالیٰ ہی سے دعا ہے کہ وہ اس کتاب کے ذریعہ نفع دے، اس کے مؤلف کو اور اس کے کاتب کو اور اسکے پڑھنے والے کو اور سیکھنے والے کو (اور مترجم و مرتب کو) اور اس کو خالص اپنی رضا کے لئے قبول فرمائے۔ بے شک وہ بڑے محسن اور مہربان ہے۔

اصولِ فقہ کا تذکرہ

أصول الفقه، أي: هذا أصول الفقه، أو أصول الفقه ما هي؟ فنعرفها أوّلاً باعتبار الإضافة، وثانياً باعتبار أنه لقب لعلمٍ مخصوصٍ.

ترجمہ: ((اصول الفقہ)) یعنی اصولِ فقہ یہ ہیں یا اصولِ فقہ کیا ہیں؟ پس ہم اولاً اس کی تعریف کریں گے باعتبار اضافت کے اور ثانیاً اس اعتبار سے تعریف کریں گے کہ وہ ایک مخصوص علم کا نام ہے (یعنی اولاً تعریف اضافی ہوگی اور ثانیاً تعریف لقبی ہوگی)۔

أصول الفقه، أي: هذا ....

مصنفؒ فرماتے ہیں یہ یا تو خبر ہے، هذا مبتدا محذوف کی۔ یا یہ مبتدا ہے اور خبر محذوف ہے یعنی ما هي.

تشریح الشرح

قوله: أصول الفقه: الكتاب .... اس عبارت کے تحت شارحؒ چار باتیں ذکر کریں گے:

❶ الكتاب مرتب على مقدمة .... سے، چند تمہیدی باتیں ہیں، کہ اس کتاب میں ایک مقدمہ

اور دو مقاصد ہیں۔ وجہ حصر یہ ہے کہ جو کچھ ذکر کیا جائے گا وہ از قبیلِ مقاصد ہوگا یا نہیں، اگر نہیں تو یہ مقدمہ ہے اور اگر از قبیلِ مقاصد ہے، تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو بحث ادلہ سے ہوگی، یا احکام سے، اگر بحث ادلہ سے ہو تو یہ مقصدِ اول ہے، اور اگر بحث احکام سے ہو تو یہ مقصد ثانی ہے۔ پھر مقصد اول میں آپ کو ارکانِ اربعہ، کتاب، سنت، اجماع، اور قیاس ملیں گے، اور قیاس کے ذیل میں دو باب اجتہاد و ترجیح کے بھی ہیں۔ اور مقصد ثانی میں حکم، محکوم بہ، محکوم علیہ کا بیان ہوگا اور مقدمہ میں تعریف اور موضوع کا بیان ہے۔ تعریف کا ذکر اس وجہ سے ضروری ہے کہ طالب سے مقصود فوت نہ ہو، اور وہ اشتغال بالغیر سے محفوظ ہو جائے۔ اور موضوع کو اس لئے ذکر کیا، تاکہ دوسرے علوم سے تمیز ہو جائے۔

❷ وأصول الفقه، لقب .... شارحؒ فرماتے ہیں اصول فقہ اس فن کا لقب ہے۔ اب جب ہم تعریف کریں گے تو تعریف کا ایک طریقہ یہ ہوگا کہ ہم مضاف کی الگ اور مضاف الیہ کی الگ تعریف کریں تو یہ تعریفِ اضافی ہوئی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم الگ الگ تعریف نہ کریں بلکہ اصولِ فقہ کو اس فن کا لقب قرار دے کر مضاف اور مضاف الیہ کی ایک ساتھ تعریف کریں، تو یہ تعریفِ لقبی ہوئی۔

اب ان دونوں تعریفوں میں بعض حضرات ایسا کرتے ہیں کہ تعریفِ لقبی کو پہلے اور اضافی کو بعد میں ذکر کرتے ہیں اور ایسا دو وجہ سے کرتے ہیں۔

① ایک وجہ تو یہ ہے کہ اصولِ فقہ، جب اس فن کا لقب بنا تو یہ بمنزلۂ عَلَم ہوا اور اَعلام میں معنیٰ عَلَمی مقصود بالذات ہوتا ہے اور اور جو شی مقصود بالذات ہو تو اس کو تقدم حاصل ہوتا ہے، لہٰذا تعریف لقبی کو تقدم حاصل ہے۔

② دوسری وجہ یہ ہے کہ تعریفِ اضافی مرکب ہے اور تعریفِ لقبی بسیط ہے اور بسیط، مرکب پر مقدم ہوتا ہے۔ لہٰذا تعریفِ لقبی پہلے ذکر کرتے ہیں۔

جب کہ مصنفؒ نے اسکا عکس کر دیا، تعریفِ اضافی کو پہلے رکھا اور لقبی کو بعد میں، اور ان کے پاس بھی دو دلیلیں ہیں:

۱- پہلی دلیل یہ ہے کہ تعریف لقبی منقول ہے تعریف اضافی سے، اب طریقہ یہ ہے کہ منقول عنہ مقدم ہوتا ہے منقول سے، اس لئے تعریفِ اضافی کو مقدم رکھنا چاہئے۔

۲- دوسری دلیل یہ ہے کہ اصولِ فقہ کی تعریف میں ''فقہ'' کا لفظ ماخوذ ہے، اب اگر تعریفِ لقبی

مقدم کریں تو اس میں بھی فقہ کی تعریف کرنی پڑے گی، اور پھر اضافی میں دوبارہ فقہ کی تعریف کرنی پڑے گی۔ تو یہاں دو مرتبہ فقہ کی تعریف ہوگی، اور جب ہم اضافی کو مقدم کریں گے تو پھر فقہ کی تعریف ایک ہی دفعہ ہوگی، یعنی تعریف اضافی میں ''فقہ'' کی تعریف کریں گے اور پھر تعریف لقبی میں اس کی طرف اشارہ کرلیں گے دوبارہ تعریف کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی۔

۳ ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى ...... سے شارحؒ فرماتے ہیں کہ اصولِ فقہ کا لفظ ایک اعتبار سے مفرد ہے، یعنی تعریفِ لقبی کے اعتبار سے۔ اور ایک اعتبار سے مرکب ہے، یعنی اضافی کے اعتبار سے، اور یہ کوئی انوکھی بات نہیں، اس طرح ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً لفظِ عبد اللہ، باعتبار اضافت کے مرکب اور باعتبار علمیت کے مفرد ہے۔ اب جب مصنفؒ اس کی تعریفِ اضافی کریں گے تو ضمیر، مؤنث کی لوٹائیں گے، مرکب ہونے کے اعتبار سے، اور جب تعریفِ لقبی کریں گے تو اس وقت ضمیر، مذکر کی لوٹائیں گے، مفرد ہونے کے اعتبار سے۔

۴ واللقب علم يشعر بمدح ...... سے۔ کہ لقب کسی کی مدح یا ذم پر دال ہوتا ہے۔ تو جب ہم اصولِ فقہ کو اس فن کا لقب بنائے تو کیا یہ لقب مادح ہوگا یا ذام؟ تو فرماتے ہیں کہ یہ لقب مادح ہوگا، کیونکہ یہ بنیاد ہے فقہ کی اور فقہ پر نظامِ معاش اور نجاتِ معاد ہے، لہذا یہ سببِ مدح ہی ہوا۔

اصول فقہ کی تعریف اضافی

أما تعريفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف و المضاف إليه، فقال: الأصل ما يبتني عليه غيره، فالابتناء شامل للابتناء الحسّي، وهو ظاهر، والابتناء العقلي، وهو ترتب الحكم على دليله.

ترجمہ: اور رہی اس کی تعریف باعتبار اضافت کے، تو وہ مضاف اور مضاف الیہ، دونوں کی تعریفوں کی طرف محتاج ہے۔ پس مصنفؒ نے کہا کہ (اصل اس کو کہتے ہیں، جس پر غیر کی بناء ہو) پس ابتناء، ابتنائے حسی کو بھی شامل ہے اور اس کی تعریف ظاہر ہے اور ابتنائے عقلی کو بھی شامل ہے اور وہ دلیل پر حکم کے مرتب ہونے کا نام ہے۔

اصل، ابتناء حسی، ابتناء عقلی وغیرہ کی وضاحت

أما تعريفها باعتبار الإضافة ...... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تعریف اضافی، مضاف اور مضاف

الیہ کی تعریف کی محتاج ہے، لہذا پہلے مضاف کی تعریف ہوگی، تو فرمایا: "الأصل ما يبتنى عليه غيره "اصل وہ ہے، جس پر غیر کی بناء ہو۔ پھر بناء کی دو قسمیں ہیں۔ ابتناء حسی اور عقلی۔ حسی جیسے: السقف موقوف على الجدران اور عقلی جیسے: "ترتيب الحكم على دليله".

تشریح الشرح

قوله: أما تعريفها باعتبار شارحؒ اس قول کے تحت کل چار بحثیں ذکر فرما رہے ہیں۔

پہلی بحث: أما تعريفها باعتبار الإضافة ...... فرماتے ہیں کہ مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کے ساتھ ساتھ نسبت (یعنی اضافت) کی تعریف بھی ہونی چاہئے، اس وجہ سے کہ نسبت مضاف اور مضاف الیہ کے لئے جزءِ صوری کی طرح ہے۔ لیکن شہرت کی بناء پر اس کی تعریف کو چھوڑ دیا گیا ہے، کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ مشتق حقیقی اور مشتق حکمی کی اضافت کا معنی، مضاف کا مضاف الیہ کے ساتھ مختص ہونا ہے، مفہومِ مضاف کے اعتبار سے، مثلاً "دليل المسألة" وہ ہے جس کے ساتھ یہ دلیل خاص ہے۔ بایں معنی کہ یہ اس مسئلہ پر دلیل ہے۔

دوسری بحث: فالأصول جمع أصل .... سے۔ اصول جمع ہے اصل کی اور اصل کہتے ہیں مايبتني عليه غيره من حيث إنه يبتنى عليه، کہ "من حيث" کی قید لگانا ضروری ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعے سے ادلۂ فقہ، اصول فقہ سے نکل جائیں گے، اس حیثیت سے کہ وہ مبنی ہوں، علم التوحید پر۔ کیونکہ اس اعتبار سے یہ فرع ہیں اصول نہیں۔ ہاں! اتنی بات ہے کہ حیثیت کی قید کو شہرت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

تیسری بحث: ثم نقل الأصل في العرف .... سے۔ کہ اصل کا معنی تو "ما يبتنى عليه غيره" ہے۔ لیکن پھر اس کو منتقل کر دیا گیا ہے، ایک دوسرے معنی کی طرف۔ اب وہ معنی کیا ہے؟ تو کسی نے کہا "دلیل" ہے۔ اور کسی نے کہا "راجح" ہے۔ کسی نے کہا "قاعدۂ کلیہ" ہے۔ لیکن اکثر حضرات کا کہنا یہ ہے کہ معنی آخر "دلیل" ہے۔

لیکن مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نقل، خلاف اصل ہے کہ "نقل" کی طرف عدول کی ضرورت نہیں، کیونکہ ابتناء، جس طرح ابتناءِ حسی کو شامل ہے، اسی طرح ابتناءِ عقلی کو بھی شامل ہے، لہذا معنی لغوی ہی پر اس کو محمول

کریں گے۔ اور اصل اپنے معنیٰ اصلی پر ہی رہے گی، لیکن جب اس کی اضافت فقہ کی طرف ہوگی تو یہ اضافت خود بخود ثابت کردے گی کہ اصل بمعنیٰ دلیل ہے۔ لہذا کسی دوسرے معنی کی طرف منتقل کرنے کی ضرورت نہیں۔

وبهذا يندفع ما يقال بمـــ

اب معترض نے کہا کہ دونوں باتوں میں فرق کیا ہے؟ ہم بھی اصل سے دلیل والا معنی مراد لیتے ہیں اور آپ بھی؟ (جواب) جواب کا حاصل یہ ہے کہ اصل کا معنیٰ حقیقی "مایبتنی علیه غیره" ہے، اور "اصل" کو دلیل کے معنی میں لینا عرفی معنی ہے، اور یہ مجاز ہے اور جب تک لفظ، معنیٰ حقیقی پر حمل ہوسکتا ہے تو معنیٰ مجازی پر حمل نہیں کرنا چاہیے۔ تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ مقصود تو ایک ہی ہے لیکن مقصود تک پہنچنے کا جو راستہ ہے وہ الگ الگ ہے آپ پہاڑی راستہ قطع کرکے آئے ہو کہ "نقل" کو درمیان میں لایا۔ اور ہم اصل راستے سے آئے ہیں، جس میں "نقل" کا کوئی تخلل نہیں ہوا اور ظاہر ہے اصل معنی کو مراد لینا زیادہ درست ہوتا ہے۔

چوتھی بحث: فإن قلت: ابتناء الشيء ...... سے۔ دو سوال و جواب ہیں:

پہلا اعتراض: کہ آپ نے ابتناء کی دو قسمیں بناڈی، حسی اور عقلی، حالانکہ ابتناء تو صرف عقلی ہی ہے، اس لئے کہ "ابتناء الشيء على الشيء" دو چیزوں کے درمیان ایک نسبت اور اضافت کا نام ہے، اور وہ عقلی ہے حسی نہیں؟

جواب: شارحؒ نے دو جواب دیئے:

① یہ کہ ابتناء حسی سے ہماری مراد یہ ہے کہ مضافین محسوس ہوں، جیسے "ابتناء السقف على الجدران"۔ یہاں "سقف" بھی حسی ہے۔ اور "جدران" بھی حسی ہے۔ اسی طرح "ابتناء المشتق على المشتق منه، كالفعل على المصدر وغیرہ"۔ یہاں فعل اور مصدر محسوس بالسمع ہیں۔

② أو أراد سے۔ دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ ابتناءِ حسی سے مراد وہ ہے، جس کو عرف میں ابتناء حسی کہتے ہیں، جیسے "ابتناء السقف على الجدران"۔

دوسرا اعتراض: وحينئذٍ يخرج مثل .... سے یہ اس جوابِ ثانی پر اعتراض ہے کہ آپ نے جو ابتناءِ حسی اور عقلی کی تعریفیں ذکر کی ہیں، ان میں ایک نقصان ہوا اور وہ یہ کہ "ابتناء الفعل على

المصدر" ان دونوں قسموں سے خارج ہوگیا ہے۔ کیونکہ "ابتناء الفعل على المصدر" تو "ابتناء حسی" میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ابتناء از قسم محسوسات نہیں ہے، اور اسی طرح یہ "ابتناء عقلی" میں بھی داخل نہیں ہے، اس لئے کہ ابتناءِ عقلی تو "ترتب الحكم على دليله" ہے، نہ کہ "ابتناء الفعل على المصدر"؟

جواب: یہ ہے کہ یہ مغالطہ آپ کو اس لئے ہوا کہ آپ نے "ترتب الحكم على دليله" کو قاعدہ اور ضابطہ سمجھ لیا، حالانکہ یہ تو صرف ایک مثال ہے کیونکہ ابتناء المجاز على الحقيه، ابتناء الاحكام الجزئية على القواعد الكليه، ابتناء المعلومات على العلل اورابتناء الافعال على المصادر ان سب میں ابتناء عقلی ہے اور "ترتب الحكم على الدليل" ان پر صادق نہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ "ترتب حكم على الدليل" صرف ایک مثال ہے اور ابتناء عقلی کی تعریف نہیں ہے اور ابتناءِ عقلی کی تعریف ہے: "ترتب أمرٍ على آخر في العقل"، لہٰذا ابتناء الفعل على المصدر میں ابتناء، ابتناء عقلی ہے۔

امام رازی کی تعریف پر رد

وتعريفه بالمحتاج إليه لا يطّرد، وقد عرّفه الإمام في "المحصول" بهذا. واعلم! إن التعريف إما حقيقيّ، كتعريف الماهيات الحقيقية، وإما اسميّ، كتعريف الماهيات الاعتبارية، كما إذا ركّبنا شيئاً من أمور هي أجزاؤه باعتبار تركيبنا، ثم وضعنا لهذا المركّب اسماً، كالأصل، والفقه، والجنس، والنوع، ونحوها. فالتعريف الاسمي هو تبيين أن هذا الاسم لأيّ شيءٍ وضع؟

وشُرِط لكلا التعريفين الطّردُ، أي: كل ما صدق عليه الحدُّ صدق عليه المحدود، وبالعكس أي: كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد، فإذا قيل في تعريف الانسان: إنه ماشٍ، لا يطّرد، ولو قيل: حيوان كاتب بالفعل، لاينعكس.

ولا شك أن تعريف الاصل تعريف اسمي، أي: بيان أن لفظ الأصل لأ ي شيء وضع ؟ فالتعريف الذ ي ذكر في "المحصول" لايطرد؛ لأنه أ ي: الأصل، لا يطلق على الفاعل أ ي: العلة الفاعلية، والصورة أي: العلة الصورية، والغائية أي: العلة الغائية، والشروط كأدوات الصناعة مثلاً، فعلم أن هذا التعريف صادق على هذه الأشياء"، لكونها محتاجاً إليها، والمحدود لايصدق عليها؛

لأن شيئاً من هذه الأشياء لا تسمّى أصلاً فلا يصح هذا التعريف الاسمي.

ترجمہ: ((اور محتاج الیہ (کے الفاظ) سے اس (اصول) کی تعریف کرنا مانع نہیں)) اور امام (رازی رحمہ اللہ) نے (اپنی کتاب) المحصول میں (اصول) کی تعریف انہی الفاظ سے کی ہے۔ اور جان لو کہ تعریف یا تو ''حقیقی'' ہوگی جیسے کہ ماہیاتِ حقیقیہ کی تعریف ہوتی ہے اور یا ''اسمی'' ہوگی، جیسے ماہیات اعتباریہ کی ہوتی ہے۔ مثلاً جیسے ہم ایک چیز کو کئی امور سے مرکب کرلیں اور ہماری ترکیب کے لحاظ سے وہ امور، اس شیٔ کے اجزاء ہوں پھر اس مرکب کے لئے ہم کوئی نام وضع کرلیں، جیسے کہ لفظِ اصل، فقہ، جنس، نوع، وغیرہ، اسماء ہیں۔ پس تعریف اسمی اس بیان ووضاحت کو کہتے ہیں کہ اس نام کو کس شیٔ کے لئے وضع کیا گیا ہے؟

اور دونوں تعریفوں (حقیقی اور اسمی) کے لئے مطرد (مانع عن دخول الغیر) ہونا شرط ہے۔ یعنی جہاں حد (تعریف) صادق آئے، وہاں محدود (معرَّف) بھی صادق آئے اور منعکس (اپنے تمام افراد کو جامع) ہونا بھی شرط ہے۔ یعنی جہاں محدود صادق آئے، وہاں حد بھی صادق آئے۔ پس انسان کی تعریف اگر "حیوان ماشٍ" سے کردی جائے تو یہ مطرد نہیں ہوگی (اس لئے کہ یہی تعریف، حمار، فرس، وغیرہ پر بھی صادق آتی ہے، حالانکہ وہ انسان نہیں) اور اگر انسان کی تعریف "حیوان کاتب بالفعل" سے کردی جائے تو یہ منعکس نہیں ہوگی (کیونکہ إنسان کاتب بالقوۃ اس سے خارج ہوجائیں گے، حالانکہ وہ بھی تو انسان ہیں تو معلوم ہوا یہ تعریف جامع نہیں)۔

اور بے شک اصل کی تعریف، تعریفِ اسمی ہے اس لئے کہ اس میں یہ بیان کرنا ہے کہ لفظِ ''اصل'' کس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے؟ پس وہ تعریف جو "المحصول" میں ذکر کی گئی ہے، مطرد نہیں۔ (یعنی دخولِ غیر سے مانع نہیں) اس لئے کہ لفظ اصل کا اطلاق، علتِ فاعلیہ اور علتِ صوریہ اور علت غائیہ اور شروط یعنی ادواتِ صناعت (آلاتِ پیشہ) پر نہیں ہوتا مثلاً۔

پس معلوم ہوا کہ یہ تعریف ان اشیاء مذکورہ پر صادق آرہی ہے، اس لئے کہ یہ محتاج الیہ ہیں اور محدود (اصل) ان پر صادق نہیں آرہا۔ کیونکہ ان اشیاء میں سے کسی چیز کو بھی اصل نہیں کہا جاتا، لہذا یہ تعریف اسمی صحیح نہیں ہے۔

وتعريفه بالمحتاج إليه لا يطرد...... صاحبِ محصول امام رازی رحمہ اللہ نے اصل کی تعریف

یوں فرمائی ہے "الأصل هو المحتاج إليه" تو مصنف فرماتے ہیں یہ تعریف مطرد نہیں، یعنی دخولِ غیر سے مانع نہیں؟

واعلم! أن التعريف: اب یہ کس طرح مطرد نہیں تو فرماتے ہیں اس کے سمجھنے کے لئے ایک تمہید کی ضرورت ہے۔

تمہید: یہ ہے کہ ماہیت کی دو قسمیں ہیں: ۱- حقیقی، ۲- اعتباری۔

۱- ماہیتِ حقیقیہ کی تعریف: وہ ماہیات جن میں انسانی صُنع (یعنی انسان کے فعل) کا دخل نہ ہو، جیسے انسان، گھوڑا، گدھا وغیرہ۔

۲- ماہیتِ اعتباریہ: وہ ماہیات جن میں انسانی صُنع کا دخل ہو، یعنی انسان اپنی طرف سے کسی چیز کو کئی چیزوں سے مرکب کرے، پھر اس کے لئے کوئی نام رکھ دے۔

اب لفظ اصل ایک ماہیت ہے، جس کا انسان خود اعتبار کرتا ہے اور اس کی تعریف "مايبتنى عليه غيره" سے کرتا ہے۔ اسی طرح فقہ ہے کہ مسائلِ مخصوصہ کے مقابلے میں ہے اور جنس کی وضع ہے "كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ماهو" کے مقابلے میں اور نوع وضع ہے "كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ماهو" کے مقابلے میں۔

خلاصہ: یہ کہ ان سب چیزوں کی وضع میں انسانی صُنع کا دخل ہے۔ اس کے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں ماہیاتِ حقیقیہ کی جب تعریف کی جاتی ہے وہ حدِ حقیقی ہوتی ہے اور اس کے مقابلے میں ماہیاتِ اعتباریہ کی تعریف، حدِ رسمی ہوتی ہے۔ تو اب تعریف چاہے ماہیاتِ حقیقیہ کی ہو، چاہے ماہیاتِ اعتباریہ کی، دونوں ہی قسموں کے لئے طرد اور عکس ضروری ہے۔

طرد کا معنی، دخولِ غیر سے مانع ہونا اور عکس کا معنی، اپنے افراد کے لئے جامع ہونا۔ اب طرد "كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود" یعنی جس چیز پر حد صادق ہو اس چیز پر محدود کا صادق ہونا بھی ضروری ہے اور اگر ایسا نہیں تو پھر مانعیت نہیں ہوگی۔ مثلاً انسان کی تعریف میں کسی نے یہ کہہ دیا "حيوان ماشٍ" اب یہ تعریف تو گدھے پر بھی صادق ہے، لیکن محدود (انسان) اس پر صادق نہیں۔

عکس کا معنی "كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد" یعنی جس پر محدود صادق ہو اس

پر حد بھی صادق ہو، اگر ایسا نہیں تو پھر جامعیت نہیں رہے گی، جیسے انسان کی تعریف کاتب بالفعل سے کی جائے۔اب وہ انسان جو بالفعل لکھنا نہیں جانتا لیکن اس میں لکھنے کی قوت ہے، اب یہ تعریف ایسے انسان پر صادق نہیں، حالانکہ محدود صادق ہے۔

فالتعريف الذي ذكر في المحصول...... لہٰذا امام رازیؒ نے جو تعریف "المحتاج اليه" سے کی ہے وہ دخولِ غیر سے مانع نہیں، اس لئے کہ محتاج الیہ کا اطلاق علتِ فاعلیہ، غائیہ، صوریہ اور شروط وغیرہ پر بھی ہوتا ہے، لیکن ان کو اصل نہیں کہا جاتا۔اب حد تو صادق ہے لیکن محدود صادق نہیں۔

تشریح الشرح

قوله: واعلم أن التعريف ...... کے تحت شارح تین بحثیں ذکر فرماتے ہیں۔

۱- پہلی بحث: اس بحث میں دو باتیں ہیں:

❶ یہاں شارحؒ نے تھوڑا سا اضافہ فرمایا کہ ماہیتِ حقیقیہ اگر کئی اجزاء سے مرکب ہوں تو ان میں سے ہر جزء دوسرے کا محتاج ہوتا ہے بمقابلہ ماہیتِ اعتباریہ کے، کہ ان میں یہ بات نہیں ہوتی۔

❷ سوال: کسی نے سوال کیا کہ جیسے ماہیتِ حقیقیہ کبھی تو بسیطہ ہوتی ہے اور کبھی مرکبہ، تو اسی طرح ماہیتِ اعتباریہ بھی کبھی تو بسیطہ ہوتی ہے اور کبھی مرکبہ، لیکن مصنفؒ کی عبارت "كما إذا ركبنا شيئاً الخ" سے نیز ماہیتِ اعتباریہ کی تمثیل بالمرکب سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ماہیتِ اعتباریہ صرف مرکبہ ہوتی ہے، حالانکہ یہ بات غلط ہے؟

جواب: شارحؒ نے اس کے دو جواب دیئے: ۱- پہلا جواب تو یہ ہے کہ ماہیاتِ اعتباریہ سے ہماری مراد مطلق ماہیاتِ اعتباریہ ہیں، چاہے وہ مرکب ہوں یا بسیط۔ ۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ بسائط کو امورِ اعتباریہ کہا جاتا ہے، ماہیاتِ اعتباریہ نہیں کہا جاتا۔

۲- دوسری بحث: إذا تمهد هذا...... سے۔ شارح فرماتے ہیں کہ جب واضع ماہیت کا تعقل کرے گا اور اس کے لئے کوئی اسم وضع کرے گا تو اس اسم کو وضع کرنے کی دو صورتیں ہوں گی:

❶ اس ماہیت کی نفسِ حقیقت کو بیان کرنا مطلوب ہوگا۔

❷ بعض اعتبارات اور وجوہ کو بیان کرنا مطلوب ہوگا۔ اب اگر غرض وضعِ اسم سے مطلوب بیانِ نفسِ

ماہیت ہو تو پھر اس کی تین صورتیں ہیں:

① تمام ذاتیات بیان کی جائیں تو حدِ تام ہے۔

② بعض ذاتیات کو بیان کیا جائے تو یہ حدِ ناقص ہے۔

③ عرضیات کو بیان کیا جائے تو یہ رسمِ تام ہے۔

اور اگر دوسری صورت مراد ہو یعنی وضعِ اسم سے غرض، اعتبارات و وجوہ کو بیان کرنا ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں: ۱۔ تعریف کرنا، لفظِ اشہر کے ساتھ، جیسے غضنفر کی تعریف لفظِ اسد سے۔ ۲۔ ایسی تعریف کرنا جو قدرے تفصیل پر مشتمل ہو، جیسے ہمارا قول الأصل ما یبتنی علیه غیرہ۔

۳۔ تیسری بحث: فتعریف المعدومات لا یکون إلا إسمیاً ...... : شارحؒ فرماتے ہیں کہ معدومات کی تعریف صرف رسمی ہو سکتی ہے، حقیقی نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ تعریف حقیقی ماہیت حقیقیہ کی ہوتی ہے اور معدومات کے لئے تو ماہیتِ حقیقیہ نہیں ہوتی، بلکہ ان کے لئے صرف مفہومات ہوتے ہیں، اور مفہوم کے اعتبار تعریف رسمی ہوتی ہے۔ البتہ جو موجودات ہیں ان کی حدِ اسمی بھی ہو سکتی ہے اور حقیقی بھی، اس لئے کہ ان کے لئے ماہیت حقیقیہ بھی ہوتی ہے (جس کے اعتبار سے ان کی حد حقیقی ہو) اور ان کے لئے مفہومات بھی ہوتے ہیں، جن کے اعتبار سے ان کی حد رسمی ہو۔

فإن قلت: ظاهر عبارته ...... سے سوال و جواب۔ معترض نے کہا کہ تمہاری یہ آخری بات مصنف کے قول کے خلاف ہے، کیونکہ مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ ماہیاتِ حقیقیہ کی تعریف تو صرف حقیقی ہی ہو سکتی ہے اور آپ ماہیات حقیقیہ کے لئے حقیقی اور اسمی دونوں طرح کی تعریفوں کو درست قرار دیتے ہو؟

جواب: مصنفؒ کی ظاہر عبارت سے عدول کیا جائے اور کہا جائے کہ مصنفؒ نے تو بطور مثال کے کہہ دیا یا یہ کہیئے کہ یہ بات مشہور ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف، حقیقی ہوتی ہے اور ماہیاتِ اعتباریہ کی تعریف، اسمی ہوتی ہے۔ تو شہرتؒ کی بناء پر مصنف نے کہہ دیا۔ وگرنہ یہ تو خلافِ تحقیق ہوگا۔ تحقیق یہ ہے کہ جو حدِ حقیقی ہے، یہ "مـا" حقیقیہ کے جواب میں واقع ہوتی ہے اور حدِ اسمی "مـا" شارحۃ الاسم کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔ اب ما شارحة الاسم اور ما حقیقیہ کے درمیان میں هل بسیطہ ہوتا ہے۔

اور ترتیب ان تینوں میں کچھ یوں ہے کہ اولاً تو کسی چیز کے نام کے بارے میں وضاحت مطلوب

ہوتی ہے، تو ما ھو سے اس نام سے متعلق سوال کیا جاتا ہے، اوراس کے جواب میں جوتعریف آئے گی اس کو حدِ اسمی کہتے ہیں۔ پھراس کے وجود کے لئے "ھل بسیطه" سے سوال ہوتا ہے کہ کیا وہ موجود ہے یا نہیں۔اور پھراس کی حقیقت پوچھی جاتی ہے''ماھقیقیہ'' سےاوراس کے جواب میں جوتعریف آئے گی اس کوحدِ حقیقی کہتے ہیں۔اب صورت یہ ہے کہ بیانِ حقیقت کے بارے میں کبھی''ماشارحۃ الاسم'' سے سوال کرتے ہیں اور کبھی''ما ھقیقیہ'' سے۔تو کبھی یہ دونوں تعریفیں متحد ہوجاتے ہیں یعنی قبل الوجود، حدِاسمی اور بعدالوجود بعینہ وہ تعریف، حدِ حقیقی بن جاتی ہے۔اس کی مثال یہ ہے کہ جب استاذ شاگردوں کو ریاضی سمجھاتے ہیں تو مثلث کے بارے میں بتاتے ہیں کہ اسکے تین اضلاع ہوتے ہیں تو یہ زبانی بتانا حدِ اسمی ہے،لیکن جب اس کی شکل بورڈ پر بناتے ہیں،توبعینہ یہی تعریفِ اسمی،تعریف حقیقی بن جاتی ہے۔

قولہ: و شرط لکلا التعریفین ...... شارحؒ فرماتے ہیں کہ طرد کا معنی یہ ہے کہ جس شئی پر حد صادق ہو، اس پر محدود بھی صادق آجائے یا بالفاظِ دیگر یوں کہیئے کہ جہاں حد پائی جائے، وہاں محدود بھی پایا جائے،جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف دخولِ غیر سے مانع ہو۔یہ ہے طرد کی تعریف، جو بے غبار ہے۔دوسرا لفظ ہے''عکس''اس کے دو معانی بیان کئے ہیں:

1. بعض نے عکس کا معنی کیا ہے عکسِ طرد سے۔
2. بعض نے معنی کیا ہے،عکسِ اثبات سے،اب عکسِ طرد کا معنی ہے،موضوع کومحمول اور محمول کوموضوع بنانا،مثلاً کلما صدق علیه الحد صدق علیه المحدود کا عکس ہے کلما صدق علیه المحدود صدق علیه الحد۔ اسی طرح کل انسان ضاحك اور بالعكس کل ضاحك إنسان. دوسرا معنی ہے،عکسِ اثبات مثلاً کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحد وداوراس کاعکس ہے إذا انتفی الحد انتفی المحدود،لیکن عکس کے ان دونوں معنوں کا حاصل ایک ہی ہے کہ تعریف اپنے افراد کے لئے جامع ہو۔

قولہ: ولا شك أن تعریف الأصل ...... شارح فرماتے ہیں کہ اس قول سے مصنفؒ نے جو بات بیان کی مقصود کے بیان میں اس کی ضرورت نہ تھی، اس لئے کہ مقصود یہ ہے کہ امام رازی کی تعریف کارد کیا جائے،اوراس رد میں اصل کی تعریف کو رسمی کہنے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حد، چاہے رسمی ہو، چاہے حقیقی، اس کے لئے طرد اور عکس لازمی ہے، اس لئے کہ بعض چیزیں ایسی ہیں کہ ان پر محتاج الیہ تو صادق ہے، لیکن ان پر محدود(اصل)صادق نہیں آتا۔اب یہ کونسی چیزیں ہیں،جن کو محتاج الیہ کہا جاتا ہے؟۔

فرماتے ہیں کہ جس چیز کو محتاج الیہ کہا جائے گا تو محتاج، یا اس شیئ کی ذات میں داخل ہے یا نہیں اگر داخل ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں بالقوۃ اور بالفعل۔ اگر بالقوۃ داخل ہے تو یہ مادہ ہے اور اگر بالفعل داخل ہے تو یہ ''صورۃ'' ہے اور اگر محتاج، محتاج الیہ کی ذات میں داخل نہ ہو تو پھر اس کی ایک صورت یہ ہے کہ محتاج اس سے صادر ہو تو یہ ''علتِ فاعلیہ'' ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ محتاج، محتاج الیہ کے واسطے بنا ہو تو یہ علتِ غائیہ ہے۔ ورنہ وہ شرط وغیرہ ہے۔ تو اب یہ پانچ چیزیں ہیں اور ان میں سے صرف ایک علتِ مادیہ ہے، جس کو اصل کہا جاتا ہے، باقی کو نہیں۔ تو خلاصہ یہی نکلا کہ امام رازیؒ کی تعریف مطرد نہیں۔

وههنا بحث من وجوه...... یہاں سے شارح رحمہ اللہ مصنف رحمہ اللہ پر پانچ اعتراضات کر رہے ہیں:

پہلا سوال: ''أحدها منع ...... سے'' اس کا حاصل یہ ہے کہ تعریفِ اسمی کے لئے طرد شرط نہیں۔ اس لئے کہ لغت کی کتابیں ایسی تعریفوں سے بھری پڑی ہیں کہ وہ اپنے محدود سے اعم ہیں تو معلوم ہوا کہ تعریفِ اسمی کے لئے مانعیت عن دخولِ الغیر شرط نہیں، لہذا امام رازی کی تعریف درست ہے، لہٰذا مصنفؒ کا ان پر اعتراض درست نہیں۔

ا- پہلا جواب: کہ آپ نے جو تعریفاتِ لغویہ کی بات کی وہ تعریفاتِ لفظیہ ہیں اور ان کے لئے طرد شرط نہیں اور ہماری بات تو تعریفاتِ اسمیہ میں چل رہی ہے، جن میں طرد شرط ہے اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تعریفاتِ لفظیہ، بدیہی امور کی تعریف ہوا کرتی ہیں اور وہ عموماً مترادف الفاظ سے ہوا کرتی ہیں، جب کہ تعریفاتِ اسمیہ، مصطلحات کی تعریف ہوا کرتی ہیں۔

۲- دوسرا جواب: یہ ہے کہ آپ نے پہلے کہا تھا کہ یہ جو عبارت ہے ''لا شك أن تعريف الاصل اسمي'' اس کی ضرورت نہیں کیونکہ تعریفِ اسمی ہو یا حقیقی، دونوں کے لئے طرد شرط ہے اور یہاں اپنی بات سے آپ خود ہی پھر گئے۔

دوسرا سوال: وقد صرح المحققون ......سے'' کہ تعریف اسمی کے لئے طرد شرط نہیں، کیونکہ محققین نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ایسی تعریف کرنا جائز ہے، جو اپنے معرف سے اعم ہو، اس لئے کہ تعریف سے دنیا بھر کی چیزوں سے امتیاز مقصود نہیں ہوتا، بلکہ بعض چیزوں سے امتیاز مقصود ہوتا ہے اور یہ مقصد،

تعریف بالاعم سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا اصل کی اتنی تعریف کافی ہے، جو اس کو فرع سے ممتاز کردے، جیسا کہ امام رازیؒ نے کی، لہٰذا مصنف کا ان پر اعتراض درست نہیں۔

جواب: اس کا بڑا سہل ہے کہ آپ نے خود تسلیم کرلیا کہ تعریف، اگر معرف کو تمام چیزوں سے ممتاز نہ کرے تو وہ تعریف، اعم اور ناقص ہے، جب کہ مصنفؒ کامل تعریف کرنا چاہتے ہیں، لہٰذا آپ کی بات کا مصنفؒ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

تیسرا سوال: "وثانيها منع عدم صدق الأصل ...... سے" کہتے ہیں کہ آپ کہتے ہو کہ علتِ فاعلیہ پر اصل کا اطلاق نہیں ہوتا یہ بات تسلیم نہیں، ہم کہتے ہیں کہ علتِ فاعلیہ پر اصل کا اطلاق ہوتا ہے، اس لئے کہ فاعل کی طرف کسی چیز کی اسناد اور نسبت ہوا کرتی ہے اور اصل سے بھی یہی مراد ہے کہ اس کی طرف کسی چیز کی اسناد اور رجوع، تو پھر امام رازیؒ پر کیوں اعتراض کیا گیا؟

۱- پہلا جواب: کہ آپ کی بات اور مصنفؒ کی بات میں تھوڑا سا فرق ہے، آپ نفسِ اطلاق کی بات کرتے ہیں اور مصنفؒ عام استعمال کی بات کرتے ہیں کہ عموماً ایسا نہیں ہوتا۔

۲- دوسرا جواب: یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علتِ فاعلیہ کو اصل کہا جاتا ہے، اسلئے کہ اصل وہ ہے جس میں ابتناء اساسی کا معنی موجود ہو اور ظاہر ہے، علتِ فاعلیہ کسی شیٔ کے وجود میں تو موثر ہوتی ہے، لیکن یہ نہیں کہ علتِ فاعلیہ کسی شیٔ کے لئے ابتناء اور اساس بنے۔

۳- تیسرا جواب: علی سبیل الفرض والتقدیر مان لیتے ہیں کہ اصل کا اطلاق علتِ فاعلیہ پر ہوتا ہے، پھر بھی امام رازی کی تعریف درست نہیں، اس لئے کہ یہاں علتِ غائیہ، صوریہ اور ادوات موجود ہیں، جن کو اصل نہیں کہا جاتا۔

چوتھا سوال: "وثالثها: أن كلامه في باب المجاز ...... سے" شارحؒ فرماتے ہیں کہ امام رازی نے اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کی تو مصنفؒ نے اعتراض کیا، لیکن باب المجاز میں خود مصنفؒ نے اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کی ہے، لیکن اس پر اعتراض نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ بے شک مصنفؒ نے باب المجاز میں الأصل المحتاج إليه سے اصل کی تعریف کی ہے، لیکن یہ تعریف مطلق نہیں، بلکہ خاص موقع کے لئے ہے کہ جہاں اشتباہ ہو جائے کہ کون اصل ہے،

کون فرع ہے۔ لہذا یہ عام نہیں اور امام رازی کی تعریف عام ہے، اس لئے مصنفؒ کا امام رازی پر اشکال درست ہے۔

پانچواں سوال: "ورابعها: أنا إذا قلنا: الفكر ترتيب ...... سے"۔ اعتراض یہ ہے کہ اصل کی تعریف جامع نہیں، اس لئے کہ امورِ معلومہ کے ترتیب دینے کو فکر و نظر کہتے ہیں، تو امورِ معلومہ اصل بنے فکر و نظر کے لئے۔ لیکن فکر و نظر کی ابتناء، امورِ معلومہ پر نہ حِساً ہے، نہ عقلاً، ابتناءِ حسی کا منتفی ہونا تو ظاہر ہے اور عقلی ابتناء کہتے ہیں "ترتب الحكم على دليله" کو اور یہاں ایسا نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں ابتناءِ عقلی موجود ہے اور وہ اس طرح کہ "ترتب الحكم على دليله" تو بطورِ مثال ہے۔ ابتناء عقلی کی تعریف ہے "ترتب أمر على آخر في العقل"۔ عقل میں ایک امر دوسرے امر پر مرتب ہو اور یہاں بھی ایسا ہی ہے، اس لئے کہ فکر و نظر کا امورِ معلومہ پر مرتب ہونا، عقلاً ہے۔

فقہ کی پہلی تعریف

والفقه: معرفة النفس مالها وما عليها، ويزاد عملاً؛ ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات، فيخرج الكلام والتصوف، ومن لم يزد أراد الشمول. هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة، فالمعرفة إدراك الجزئيات عن دليل، فخرج التقليد، وقوله: مالها و ما عليها يمكن أن يراد به: ما ينتفع به النفس و ما يتضرر به في الآخرة، كما في قوله تعالى: لها ما كسبت و عليها ماا كتسبت.

فإن أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم أن ما يأتي به المكلف إما واجب، أو مندوب، أو مباح، أو مكروهٌ كراهةَ تنزيه، أو مكروهٌ كراهةَ تحريم، أو حرام. فهذه ستة، ثم لكل واحد منها طرفان: طرف الفعل وطرف الترك يعني: عدم الفعل، فصارت اثني عشر، ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه، وفعل الحرام والمكروه تحريماً، وترك الواجب مما يعاقب عليه، والباقي لا يثاب و لا يعاقب عليه، فلا يدخل في شيء من القسمين.

وإن أريد بالنفع عدم العقاب، وبالضرر، العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريماً، وترك الواجب يكون من القسم الثاني، أي: مما يعاقب عليه، والتسعة الباقية يكون من الأول، أي: مما لا يعاقب عليه. وإن أريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب، ففعل الواجب والمندوب مما يثاب

عليه، ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها.

ويمكن أن يراد بمالها و ما عليها: ما يجوز لها، وما يجب عليها، ففعل ما سِوى الحرام والمكروه تحريماً، وترك ما سوى الواجب مما يجوز لها، وفعل الواجب و ترك الحرام والمكروه تحريماً مما يجب عليها، بقي فعل الحرامِ والمكروهِ تحريماً، وتركُ الواجب خارجين عن القسمين. ويمكن أن يراد بما لها و ما عليها ما يجوز لها، وما يحرم عليها فيشملان الأصناف. إذا عرفت هذا فالحمل على وجهٍ لايكون بين القسمين واسطة أولى.

ترجمہ: (اورفقہ،نفس کا مالها وما عليها کے پہچاننے کا نام ہے۔اورزیادہ کردی جائے گی اس پرعملاً کی قید،تاکہ اعتقادیات (یعنی علم کلام) اوروجدانیات (یعنی علم تصوف) خارج ہوجائیں۔پس علمِ کلام اور تصوف (عملا کی قید سے) خارج ہوجائیں گے اورجس نے یہ قیدنہیں بڑھائی تو اس نے ان کو(علم فقہ) میں شامل کرنے کاارادہ کیا ہے))۔یہ تعریف امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہےاورمعرفت کے معنی ہیں ادراك الجزئيات عن دليل۔لہذا(اس قید کی وجہ سے) تقلید خارج ہوگئی۔

اورقول ماتن مالها و ماعليها میں (یہ بھی) ممکن ہے کہ اس سے وہ (امور) مرادلیں،جن سے نفس فائدہ اٹھاتا ہےاورجن سے نفس کوضررلاحق ہوتا ہےآخرت میں،جیسے کہ اللہ تعالیٰ کاارشاد ہے ﴿لها ماكسبت و عليها ما اكتسبت﴾ (البقرة:٢٨٦)۔

پس اگران سےثواب وعقاب مرادلیا جائےتو جاننا چاہیئے کہ مکلّف سے جوافعال صادر ہوتے ہیں وہ یاتو واجب ہونگے یامندوب،یامباح،یامکروہ تحریمی،یامکروہ تنزیہی اوریاحرام۔پس یہ چھ قسمیں ہوگئیں،ان میں سے پھر ہرایک کی دوجہتیں ہیں۔طرفِ فعل اورطرفِ ترک،یعنی عدمِ فعل۔اس طرح یہ کل بارہ قسمیں ہوگئیں۔

پس فعلِ واجب اورمندوب ان افعال میں سے ہیں،جن کے کرنے پرثواب ملتاہےاورفعلِ حرام، فعل مکروہِ تحریمی اورترک واجب ان افعال میں سے ہیں،جن پرعقاب (عذاب) ہوگا اور باقی قسموں (یعنی فعلِ مکروہ تنزیہی،ترک مکروہ تنزیہی،ترکِ حرام،ترکِ مکروہ تحریمی،ترکِ مندوب،فعلِ مباح اور ترکِ مباح) پرنہ توثواب ہےاورنہ عقاب ہے۔لہذا یہ مذکورہ دوقسموں یعنی مايثاب عليها و ما يعاقب عليهامیں داخل نہیں ہونگی۔

اوراگرنفع سے مراد،عدمِ عقاب ہواورضرر سے،عقاب مراد ہوتواس صورت میں فعل حرام،فعل مکروہ

تحریمی اورترک واجب کاتعلق قسمِ ثانی سے ہوگا۔یعنی "مایعاقب علیھا" سے اور باقی نوصورتیں قسم اول میں داخل ہوں گی یعنی ان پر عقاب نہیں ہوگا۔

اوراگر نفع سے مراد، ثواب ہواور ضرر سے مراد، عدمِ ثواب، تو فعلِ واجب اور فعلِ مندوب، قسم اول میں شامل ہوں گے۔یعنی جن کے کرنے پرثواب ملتاہےاور باقی دس صورتیں، قسم ثانی میں داخل ہونگی یعنی جن کےفعل یاترک پرثواب نہیں ملتا۔اور یہ بھی ممکن ہے کہ "مالھا وما علیھا" سےمرادمایجوز لھا و مایجب علیھا ہواس صورت میں حرام اور مکروہ تحریمی کےعلاوہ کافعل اور ماسوی واجب کاترک مایجوز لھا میں داخل ہونگے اورفعل واجب اورترک حرام اورترک مکروہ تحریمی ما یجب علیھا میں داخل ہونگے اور باقی فعلِ حرام اورفعلِ مکروہ تحریمی اورترکِ واجب، دونوں قسموں سے خارج ہوں گے۔اور یہ بھی ممکن ہے کہ مالھا و ما علیھاسے مایجوز لھا اورمایحرم علیھا مرادلیاجائےتو یہ ساری صورتوں کوشامل ہوجائے گا۔جب تم کو یہ (تفصیل) معلوم ہوگئی تو پھر (یہ جان لے کہ) ان صورتوں پر (کلام مذکورہ کو) محمول کرنااولی ہے، جن میں دونوں قسموں میں کوئی واسطہ نہ ہو۔

والفقه معرفة النفس مالها وماعليها......

یہاں تک اصل کی (مضاف) کی بات چل رہی تھی اوراب یہاں سے فقہ، (مضاف الیہ) کی بات کرنا چاہتے ہیں۔چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فقہ کی تعریف ہے "معرفة النفس مالها و ماعليها" یعنی نفس کا اپنے مالہا اور ماعلیہا کو پہچاننا۔اب بعض لوگوں نے لفظ عملاً کو بھی بڑھایا ہےتو اس قید سے اعتقادیات اوروجدانیات یعنی علم کلام اورعلم تصوف، فقہ کی تعریف سے نکل جائیں گےاور یہ تعریف امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہےاورانہوں نے قید عملاً کونہیں بڑھایا، اس لئے کہ ان کی نظر میں علم کلام وعلم تصوف بھی فقہ میں داخل ہیں۔ اب تعریف میں ایک لفظ''معرفۃ'' ہے، تواس کی تعریف ہے"إدراك الجزئيات عن دليلٍ" یعنی جزئیات کاادراک کرنادلیل سےتواس قید کے ذریعے سےتقلید نکل گئی۔

مالھا کےلام اورعلیھا کے علی کے پانچ معانی

اوردوسرالفظ ہے"مالھا" اور "ماعليها" اب لھا میں جولام ہےاورعلیھا میں جوعلیٰ ہے، مصنفؒ نےان دونوں میں سے ہرایک کے تین تین معانی بیان کئے ہیں۔پھرمعنیٰ اول کے لئے تین صورتیں بیان کی

ہیں۔تو مجموعی طور پر معانی، پانچ ۵ ہو گئے۔

❶ لام بمعنی انتفاع اور علی بمعنی ضرر جیسے: لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت (البقرۃ:۲۸۶) میں ہے۔

❷ لام بمعنی مایجوز لها اور علی بمعنی ما يجب عليها.

❸ لام بمعنی مایجوز لها اور علی بمعنی ما يحرم عليها. اب معنی اول کی تین صورتیں ہیں:

① انتفاع بمعنی ثواب اور ضرر بمعنی عقاب۔

② انتفاع بمعنی عدمِ عقاب اور ضرر بمعنی عقاب۔

③ انتفاع بمعنی ثواب اور ضرر بمعنی عدمِ ثواب۔

اب انسان جو بھی فعل کرتا ہے اس کی چھ صورتیں ہیں: ۱-یا تو وہ فعل واجب ہوگا، ۲-یا مندوب، ۳-یا مباح، ۴-یا حرام، ۵-یا مکروہ تحریمی، ۶-یا مکروہ تنزیہی۔ پھر ان چھ صورتوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک جانبِ ''فعل'' ہے اور ایک جانبِ ''ترک''، تو کل بارہ صورتیں ہوئیں۔ اب ان معانیِ خمسہ میں سے بعض معانی ایسے ہیں، جو ان بارہ صورتوں کو شامل ہیں اور بعض ایسے ہیں، جو سب کو شامل نہیں، بلکہ ان میں واسطہ ہیں۔

معنی اول: انتفاع بمعنی ثواب اور ضرر بمعنی عقاب، تو فعلِ واجب، فعلِ مندوب یہ ثواب کے تحت آ جائیں گے اور فعلِ حرام، فعلِ مکروہِ تحریمی اور ترکِ واجب یہ عقاب کے تحت آ جائیں گے اور باقی سات صورتیں، وہ درمیان میں واسطہ ہیں یعنی ترکِ مندوب، فعلِ مباح، ترکِ مباح، ترکِ مکروہِ تحریمی، ترکِ مکروہِ تنزیہی، فعلِ مکروہِ تنزیہی اور ترکِ حرام۔

معنی ثانی: انتفاع بمعنی عدمِ عقاب اور ضرر بمعنی عقاب۔ تو ترکِ واجب، فعلِ حرام اور فعلِ مکروہ تحریمی، یہ تین صورتیں عقاب کے تحت آ جائیں گی اور باقی ۹ صورتیں عدمِ عقاب کے تحت آ جائیں گی اور واسطہ کوئی بھی نہیں۔

معنی ثالث: انتفاع بمعنی ثواب اور ضرر بمعنی عدمِ ثواب۔ تو فعلِ واجب اور فعلِ مندوب، یہ دو صورتیں ثواب کے تحت آ جائیں گی اور باقی دس ۱۰ صورتیں عدمِ ثواب کے تحت آ جائیں گی، واسطہ کوئی بھی نہیں۔

معنی رابع: لام بمعنی مایجوز لها اور علی بمعنی مايجب عليها۔ اب مندوب، مباح اور مکروہ تنزیہی، ان تینوں کے جانبین یہ مایجوز لها کے تحت آ جائیں گے یعنی چھ ۶ صورتیں اور فعلِ واجب، ترکِ

حرام اور ترکِ مکروہِ تحریمی یہ تین مایجب علیها کے تحت آ جائیں گے اور ان تینوں کے مقابلات یعنی ترکِ واجب، فعلِ حرام، اور فعلِ مکروہِ تحریمی، درمیان میں واسطہ ہوں گے۔

معنیٰ خامس: لام بمعنیٰ مایجوز لها اور علی بمعنیٰ مایحرم علیها. تو ترکِ واجب، فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی، یہ تین صورتیں مایحرم علیها کے تحت آ جائیں گی اور باقی ۹ صورتیں مایجوز لها کے تحت آ جائیں گی۔ یہ صوَرِ خمسہ کا بیان مکمل ہوا۔ والحمد لله علی ذلك.

تشریح الشرح:

قوله: والفقه نقل للمضاف ...... شارحؒ اس قول کے تحت چار باتیں ذکر فرما رہے ہیں۔

پہلی بات: نقل للمضاف تعریفین سے۔ مصنفؒ نے مضاف کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں۔ ایک مقبول اور ایک مخدوش، اب مضاف الیہ، فقہ کی تین تعریفیں ذکر کر رہے ہیں:

۱- معرفة النفس الخ، ۲- العلم بالأحكام الشرعية العملية الخ، ۳- العلم بكل الأحكام۔ اب پہلے والی دونوں میں سے ایک کے مخدوش ہونے کا ذکر کریں گے، اور اس کے بعد اپنی طرف سے تعریفِ ثالث ذکر کریں گے۔

دوسری بات: "یجوز أن یرید بالنفس ......سے" نفس سے کیا مراد ہے تو فرماتے ہیں، نفس سے دو چیزیں مراد ہو سکتی ہیں:

❶ روح مع الجسد ہو، اس لئے کہ اکثر احکام کا تعلق روح و بدن دونوں سے ہوتا ہے۔

❷ نفس سے مراد، روحِ انسانی ہو، نفسِ انسانی ہو۔ ایک انسان کا ظاہری جسم ہے اور ایک اس کے اندر لطیف جسم ہے، جس کو نفسِ انسانی کہا جاتا ہے (اور اس میں ادراک و شعور کی صلاحیت ہوتی ہے) اس لئے کہ خطاب بھی درحقیقت اسی نفسِ انسانی سے ہوتا ہے اور افعال بھی اسی نفسِ انسانی سے صادر ہوتے ہیں۔ باقی ظاہری بدن وہ صرف آلہ ہوتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ روح نکلنے کے بعد انسان مکلف نہیں رہتا۔

تیسری بات: "وفسر المعرفة بادراك ......سے" کہ معرفت کی جو تعریف إدراك الجزئيات عن دليل سے کی گئی ہے، اس میں عن دليل والی بات پر نہ لغت دلالت کرتی ہے اور نہ اس پر قرینہ موجود ہے۔ لہٰذا اس کو ذکر نہ کرنا چاہئے تھا۔

جواب: یہ ہے کہ یہ بات لغۃً بھی منقول ہے کہ امام راغب اصفہانی فرماتے ہیں "المعرفة والعرفان: إدراك الشيء بتدبر و تفكر لآثاره". امام راغبؒ کے یہ الفاظ وہی مفہوم ادا کر رہے ہیں جو إدراك الجزئيات عن دليل کا مفہوم ہے، اس لئے کہ اس کا معنی ہے کسی شیئ میں غور فکر کرنا، اس کے آثار (علامات) کی روشنی میں۔ تو یہاں پر آثار بمعنی علامات اور دلائل کے ہیں۔ اور دوسری بات قرینہ بھی یہاں موجود ہے، وہ اس طرح کے یہاں پر مالها و ماعليها سے مراد تمام احکام ہیں بالاستغراق۔ اور تمام احکام کا بالاستغراق حاصل کرنا محال ہے۔ لہذا یہاں کوئی استنباط واستدلال کا طریقہ ہونا چاہئے کہ انسان اس سے مسائل کا حکم معلوم کر سکے، اور وہ عن دليل سے سمجھ میں آ رہا ہے، اس لئے کہ یہ الفاظ المستنبط سے متعلق ہیں، یعنی تقدیر ہے: "المعرفة إدراك الجزئيات المتنبط عن دليل".

چوتھی بات: "وذهب في قوله: مالها و ما عليها ......سے" اس چوتھی بات میں بھی دو باتیں ہیں:

❶ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مالھا میں لام اور علیها میں علیٰ ''یہ انتفاع اور ضرر کے لئے ہیں آخرت میں''۔ تو قیدِ اخروی اس وجہ سے لگائی کہ اس سے اشارہ ہے اس شہرت کی طرف کہ فقہ، علوم دینیہ میں سے ہے اور اس قید سے احتراز ہے اس نفع ونقصان سے، جو دنیا میں حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً لذت، درد وغیرہ۔

❷ فذكر على هذا التقدير سے فرماتے ہیں کہ جب لام انتفاع کے لئے لیا جائے اور علیٰ ضرر کے لئے، تو مصنفؒ نے اس کے تین معانی ذکر کئے ہیں۔ اس کے بعد دو قسمیں مزید بیان فرمائی ہیں تو ساری قسمیں پانچ ہو گئیں۔ اور افعال مکلف کی بارہ قسمیں ہو گئیں، ان میں وجہ حصر یہ ہے، مکلّف جو فعل کرے گا اگر اس میں فعل وترک مساوی ہے تو مباح اور اگر فعل، اولی ہے تو ترک سے منع ہو گا یا نہیں۔ اگر ترک سے منع ہے تو واجب اور اگر منع نہیں تو مندوب اور اگر ترک، اولی ہے اور اس کا فعل منع ہے دلیل قطعی کے ذریعے تو یہ حرام اور اگر دلیل ظنی کے ذریعے فعل منع ہے تو مکروہ تحریمی اور اگر فعل منع نہیں تو یہ مکروہ تنزیہی ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں یہ وجہ حصر امام محمدؒ کے قول کے مناسب ہے، اس لئے کہ مصنفؒ نے مکروہ تنزیہی کے فعل کو جائز قرار دیا ہے اور مکروہ تحریمی کے فعل کو حرام کی طرح ناجائز قرار دیا ہے اور یہ بات امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہاں درست نہیں ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں تفصیل یہ ہے کہ اگر ترک، اولی ہے اور منع موجود ہے دلیل قطعی سے تو یہ حرام اور اگر منع نہیں تو پھر اس کی دو

صورتیں ہیں اگر حِل (حلال) کے قریب ہے تو مکروہ تنزیہی اور اگر تحریم کے قریب ہے تو مکروہ تحریمی اور حِل کا معنی یہ ہے کہ فعل پر سزا نہیں اور چھوڑنے پر ادنیٰ ثواب ہے اور تحریم کے قریب ہونے کا معنی یہ ہے کہ فعل پر سزا اور ملامت، اور چھوڑنے پر ثواب ہو۔

ثم المراد بالواجب: ما يشمل الفرض ...... یہاں سے شارحؒ پانچ بحثیں ذکر فرما رہے ہیں:

۱- پہلی بحث: اس میں دو باتیں ہیں۔ ۱- پہلی بات ثم المراد بالواجب ...... سے، یہ اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ آپ نے افعالِ مکلّف کی جو بارہ قسمیں بتائی ہیں، ہم ان کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ مزید اور قسمیں بھی ہیں، جن کو فرض، سنت، نفل سے یاد کیا جاتا ہے۔ حالانکہ آپ کی ذکر کردہ قسمیں ان کو شامل نہیں؟

جواب: شارحؒ نے جواب دیا کہ ہم نے تو ان کا ذکر کر دیا، اور وہ اس طرح کہ واجب کی جو تعریف ہم نے کی، یہ فرض کو بھی شامل ہے اور فرض کا واجب کے معنی میں استعمال، عام ہے۔ کہا جاتا ہے: الزكوة واجبة اور الحج واجب یہاں واجب سے مراد فرض ہے۔ اور اسی طرح ہم نے جو مندوب کی تعریف کی ہے، وہ سنت اور نفل کو شامل ہے، اس لئے کہ مندوب کا معنی ہے، جس کے کرنے سے ثواب ہو اور نہ کرنے سے گناہ نہ ہو، اور یہ معنی مندوب کے ساتھ سنت اور نفل پر بھی صادق ہے۔

دوسری بات: "بخلاف إطلاق الحرام ...... سے" معترض نے کہا اگر آپ اقسام کو کم ہی کرنا چاہتے ہیں تو مکروہ تحریمی کو حرام میں شامل کر لو تو اقسام چھ کی بجائے پانچ ہو جائیں گی؟

جواب: یہ ہے کہ حرام کا اطلاق مکروہ تحریمی پر نہیں ہوتا، اس وجہ سے کہ "حرام" تو قطعی طور پر حرام ہوتا ہے اور "مکروہ تحریمی" ظنی طور پر حرام ہوتا ہے۔

۲- دوسری بحث: والمراد بما يأتي به المكلف ...... سے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے فرمایا تھا "ما يأتي به المكلف" تو اس سے مراد، حاصلِ مصدر ہے، یعنی مکلّف کے فعل کا اثر، جیسے صلوۃ، صوم وغیرہ کی "ہیئت" جو کہ فعلِ مکلّف کا اثر ہے۔

۳- تیسری بحث: "والأمور المذكورة من الواجب ...... سے، ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ فعل تو وجوب وحرمت سے متصف ہوسکتا ہے، لیکن ترک فعل کا وجوب وحرمت سے متصف ہونا سمجھ میں نہیں آتا، اس لئے کہ ترک کا معنی ہے عدم الفعل اور جو چیز معدوم ہو وہ کیسے کسی صفت سے متصف ہوسکتی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ عام طریقہ یہ ہے کہ جب ایک جانب کسی صفت سے متصف ہو تو دوسری جانب کو بھی متصف کردیتے ہیں۔ لہذا یہاں بھی اس عمومی طریقہ کو مدنظر رکھ کر جانب ترک کو وجوب حرمت سے متصف کردیا گیا ہے۔

۴- **چوتھی بحث:** وإنما فسر الترك بعدم الفعل ...... سے۔ کہ ہم نے ترک کو عدم فعل کا نام دیا ہے، تاکہ مزید ایک قسم بن سکے اور اقسام ٦ کی بجائے ١٢ بن جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے ترک کی تفسیر الکف عن الفعل سے نہیں کی۔

اب اعتراض یہ ہے کہ آپ جانبِ فعل کو الگ اور جانب ترک کو الگ کیوں ذکر کر رہے ہیں کیوں آپ (٦) صورتیں نہیں رکھتے؟ اگر آپ صرف جانبِ فعل پر اقتصار کرتے ہوئے چھ اقسام ذکر کرتے اور فعل واجب اور ترکِ حرام کو واجب میں، اسی طرح فعل حرام اور ترکِ واجب کو حرام میں شمار کرتے تو کیا حرج تھا؟

جواب: یہ ہے کہ اگر ہم اقسام کو چھ ٦/ رکھنا چاہیں تو یہ ہمارے لئے ممکن نہیں کیونکہ اگر ہم واجب کو عام قرار دیں، فعل اور ترک دونوں کیلئے تو اس صورت میں جب مطلقاً واجب بولا جائے گا تو اس کے تحت وہ صورتیں آئیں گی، جن پر ثواب ہوتا ہے اور یہ اس واجب میں درست نہیں، جو بمعنی عدمِ فعلِ حرام ہے۔ لہذا ہمیں یہ تفصیل کرنی پڑی۔

۵- **پانچویں بحث:** ثم لايخفى أن المراد ...... سے، اس بحث میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض صورتوں میں ہم نے کہا تھا کہ ان کا ارتکاب کرنے والا عذاب کا مستحق ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کو عذاب ملے، ہوسکتا ہے، کہ اس کو عذاب نہ دیا جائے اللہ تعالیٰ کی مغفرتِ عامہ کی وجہ سے یا بندے کے سہو کی وجہ سے۔

مالہا اور ماعلیہا کتنی چیزوں پر مشتمل ہے؟

ثم مالها و ما عليها يتناول الاعتقاديات، كوجوب الإيمان ونحوه. والوجدانيات أي: الأخلاق

الباطنية، والملكات النفسانية، والعمليات، كالصلوة والصوم والبيع ونحوها. فمعرفة مالها و ما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام، ومعرفة مالها و ما عليها من الوجدانيات هي علم الأخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضاء و حضور القلب في الصلوة ونحو ذلك.

و معرفة مالها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح، فإن أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله: مالها وماعليها، وإن أردت ما يشمل الأقسام الثلاثة لم تزد. وأبو حنيفة رحمه الله إنما لم يزد عملاً؛ لأنه أراد الشمول أي: أطلق الفقه على العلم بمالها وماعليها، سواء كان من الاعتقاديات، أو الوجدانيات، أو العمليات، ومن ثم سمّى الكلامَ فقهاً أكبر.

ترجمہ: پھر مالها وماعليها اعتقادیات کو بھی شامل ہے، جیسے کہ وجوبِ ایمان وغیرہ اور وجدانیات، یعنی باطنی اخلاق اور نفسانی ملکات کو بھی شامل ہے اور عملیات کو بھی شامل ہے، جیسے کہ نماز روزہ اور تجارت وغیرہ۔ پس معرفة النفس مالها و ماعليها اعتقادیات میں سے ''علم الکلام'' ہے اور معرفة النفس مالها و ماعليها وجدانیات میں سے ''علم الاخلاق'' اور ''تصوف'' ہے، جیسے زہد، صبر، رضا اور نماز میں حضور قلب وغیرہ۔

اور معرفة النفس مالها و ماعليها عملیات میں سے ''فقہ اصطلاحی'' ہے۔ اگر فقہ سے مراد یہی فقہ اصطلاحی ہے تو پھر مالها و ماعليها پر عملاً کی قید کا اضافہ کرو گے اور اگر آپ یہ چاہیں کہ یہ تعریف اقسام ثلاثہ (یعنی مذکورہ تینوں علوم) کو شامل ہو جائے تو پھر عملاً کی قید کا اضافہ نہ کیا جائے۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے اس قید عملاً کو اس لئے نہیں بڑھایا کہ انہوں نے شمول کا ارادہ کیا، یعنی فقہ کا اطلاق مالها و ماعليها کے علم پر کیا، چاہے اس کا تعلق اعتقادیات سے ہو یا وجدانیات سے یا عملیات سے، اسی وجہ سے امام صاحب نے علم کلام کو ''فقہ اکبر'' کا نام دیا ہے۔

ثم مالها و ما عليها يتناول الاعتقاديات ......

مصنفؒ فرماتے ہیں مالها اور ماعليها تین چیزوں پر مشتمل ہے: ۱- عملیات، جس کو ''فقہ'' کہا جاتا ہے۔ ۲- اعتقادیات، جس کو ''علم کلام'' کہا جاتا ہے۔ ۳- وجدانیات، جس کو ''علم تصوف'' کہا جاتا ہے۔ اب اگر مالها اور ما عليها، عملیات میں سے ہو تو اس کے لئے الفاظ، فقہ کے استعمال ہوں گے، جیسے صلوۃ، صوم، بیع وغیرہ۔ اور اگر مالها اور ماعليها اعتقادیات میں سے ہوں تو اس کے لئے الفاظ، علم کلام کے استعمال

ہوں گے، جیسے وجوبِ ایمان وغیرہ اور اگر مالھا اور ماعلیھا وجدانیات میں سے ہوں تو پھر اس کے لئے الفاظ، علم تصوف کے استعمال ہوں گے، جیسے زہد، صبر، رضاء وغیرہ۔

اب امام صاحبؒ کی نظر میں مالھا اور ماعلیھا جیسے ان تینوں کو شامل ہے تو شامل ہی رہے گا، وہ کسی چیز کو نکالتے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے علم کلام کا نام فقہ اکبر رکھا ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے علم کلام کو ''فقہ اکبر'' کا نام دیا ہے، اور یہ اس لئے کہ قیاس اور اجماع کا دلیل ہونا قرآن وحدیث سے معلوم ہوتا ہے، اور قرآن وحدیث کا دلیل ہونا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اللہ اور رسول کا کلام ہے، اور یہ بات کہ قرآن وحدیث اللہ اور رسول کا کلام ہے یہ مبنی ہے، مسائل الٰہیہ والنبوہ پر، اور مسائل الٰہیہ والنبوہ علم کلام ہے، تو احکام عملیہ کو ادلہ اربعہ سے پہچاننا ''فقہ اکبر'' ہے اور ان ادلہ کی اصل کو دلائل عقلیہ سے پہچاننا ''فقہ اکبر'' ہے، اور ادلہ اربعہ کی اصل کو دلائل عقلیہ سے پہچاننے کا نام علم کلام ہے، اس لئے ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے علم کلام کو ''فقہ اکبر'' کا نام دیا ہے۔

لیکن بعض لوگوں نے فقہ کو عملیات پر منحصر کرنے کے لئے لفظ عملاً بڑھایا ہے اور علم کلام وتصوف کو معرفة النفس مالھا وماعلیھا سے نکال دیا ہے۔

تشریح الشرح

إلا أن فيه مباحث ...... یہاں کچھ اعتراضات ہیں اور کل ۵ بحثیں ہیں۔

۱- پہلی بحث: الأول: أنه جعل ترك الحرام ...... سے، ایک سوال اور اس کا جواب۔

سوال: یہ ہے کہ مصنفؒ نے وجہ اول میں ترکِ حرام کو مما لا یثاب علیۃ میں سے قرار دیا ہے۔ حالانکہ ترکِ حرام پر ثواب ملتا ہے۔ اس لئے کہ قرآن کریم میں ہے: ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾ (النازعات: ۴۰) جو گنا ہوں اپنے رب کے سامنے کھڑا ہونے سے ڈرا، اور اس نے اپنے نفس کو خواہشات (حرام) سے روکا، تو اس کا ٹھکانا جنت ہی ہے۔ دیکھو صرف ثواب ہی نہیں بلکہ ترکِ حرام پر جنت کا وعدہ بھی ہے اور آپ کہہ رہے ہیں ثواب نہیں ملتا؟

جواب: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ترکِ حرام پر ثواب ہے، ورنہ تو ایک آدمی ایک موقع پر ہزاروں گناہ چھوڑتا ہے تو کیا اس کو ہزاروں گناہوں کے چھوڑنے پر ہزاروں ثواب ملیں گے؟! ایسا نہیں۔ ہاں! اتنی

بات ضرور ہے کہ اگر گناہ کے اسباب بھی تیار ہیں اور نفس کا میلان بھی گناہ کی طرف ہے، اس کے باوجود بھی وہ گناہ نہیں کرتا تو ثواب ہے اور قرآنِ کریم کی آیت کا محمل بھی یہی ہے۔

۲-دوسری بحث: والثاني : أن المراد بالجواز ...... سے، اس میں دو سوال جواب ہیں:

❶ پہلا سوال: أن المراد بالجواز سے۔ کہ یہاں وجہ رابع میں بھی جواز کا ذکر آیا ہے اور وجہ خامس میں بھی جواز کا ذکر آیا ہے، تو وجہ رابع میں جواز کا کیا مطلب اور وجہ خامس میں جواز کا کیا مطلب؟

جواب: وجہ رابع میں جواز بمعنی مستوی الطرفین ہے، یہ امکانِ خاص کے مناسب ہے اور واجب کے مقابل ہے اس لئے کہ واجب میں جانب فعل ضروری ہوتی ہے اور جانب ترک ممنوع ہوتی ہے، اور یہاں پر دونوں طرف مستوی ہے، تو یہ واجب کا مقابل ہے اور وجہ خامس میں جواز سے مراد، عدم منع الفعل ہے کہ جانبِ فعل کا عدم ضروری نہیں ہے اور یہ امکان عام کے مناسب ہے اور حرمت کے مقابل ہے، اس لئے کہ حرمت میں جانب فعل کا عدم ضروری ہوتا ہے اور یہاں جواز میں جانبِ فعل کا عدم ضروری نہیں ہے۔

❷ دوسرا سوال: "فإن قلت : إن أريد بالجواز ...... سے"، معترض کہتا ہے کہ اگر وجہ رابع میں جواز سے مراد، مستوی الطرفین ہو تو پھر مصنف کی یہ عبارت "ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريماً مما يجوز لها" وجہ رابع میں اس معنی کے اعتبار سے درست نہیں، کیونکہ ما سوى الحرام واجب کو بھی شامل ہے اور واجب تو مستوی الطرفین نہیں، حالانکہ جواز کا معنی مستوی الطرفین کیا ہے؟ اور اسی وجہ رابع میں "ترك ماسوى الواجب" کو يجوز لها میں شمار کیا، حالانکہ "ترك ماسوى الواجب" ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی کو بھی شامل ہے، اور ان دونوں کا جواز (بمعنی مستوی الطرفین) میں داخل ہونا درست نہیں ہے، اس لئے کہ حرام اور مکروہ تحریمی مستوی الطرفین نہیں ہیں، بلکہ ان کی جانب فعل ممنوع ہے۔

جواب: "قلت : هذا مخصوص ...... سے، جواب یہ ہے کہ مصنف نے بعد میں تصریح کی ہے کہ واجب میں تین قسمیں شامل ہیں: فعلِ واجب، ترک حرام، ترک مکروہ تحریمی۔ اور ان تینوں کے مقابلات واسطہ ہیں۔ تو ان کی تصریح اس بات کی دلیل ہے کہ فعل ماسوی الواجب، واجب کو شامل نہیں اور ترک ماسوی الواجب، ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی کو شامل نہیں۔

۳-تیسری بحث: "والثالث : أن ما يحرم عليها ...... سے" وجہ خامس میں جو حرام کا ذکر ہوا

تھا وہ حرام اور مکروہ تحریمی دونوں کو شامل ہے۔ درحقیقت یہ ایک سوال کا جواب ہے معترض کہتا ہے کہ تحرم کے الفاظ بظاہر حرام کو تو شامل ہیں، لیکن مکروہ تحریمی کو شامل نہیں۔ تو جواب دیا کہ تحرم کے الفاظ مکروہ تحریمی کو بھی شامل ہیں، اس لئے کہ حرام سے مراد یہ ہے کہ جانبِ فعل، ممتنع ہو اور یہ معنی حرام اور مکروہ تحریمی دونوں میں پایا جاتا ہے۔

۴- چوتھی بحث: "والرابع: أن ليس المراد ...... سے" اس بحث میں دو باتیں ہیں۔

پہلی بات: کہ معرفة النفس مالها و ماعليها میں "معرفت" سے مراد صرف تصور صلوۃ ہے یعنی ادراک تصوری مراد ہے یا نماز وغیرہ کے وجود في نفس الأمر کی تصدیق مراد ہے، حالانکہ ان دونوں کا نام فقہ نہیں ہے؟

جواب: "معرفة النفس مالها وماعليها" میں "معرفت" سے مراد، معرفتِ احکام ہے، ازقسم وجوب وحرمت مثلاً یہ تصدیق کرنا کہ: هذا واجب، ذلك حرام وغيره، اور مصنفؒ نے "وجوب الإيمان" کا لفظ استعمال کر کے اس معرفتِ احکام من الوجوب والحرمۃ کی طرف اشارہ کر دیا۔

دوسری بات: "فأحكام الوجدانيات من الوجوب ...... سے" اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ وجدانیات تو امورِ بدیہیہ میں سے ہیں، ان کی معرفت کا کیا مطلب؟

جواب: دیا کہ وجدانیات کا ادراک، دلیل سے ہوتا ہے اور نفس الامر میں وجود، وجدان سے ہوتا ہے، جیسا کہ عملیات میں وجوبِ صلوۃ دلیل سے معلوم ہوتا ہے اور اس کا وجود حس سے محسوس ہوتا ہے۔

۵- پانچویں بحث: "ثم لايخفى أن اعتراضه ...... سے" اس بحث میں دو اعتراض ہیں، جو شارحؒ نے مصنفؒ پر کیے ہیں:

پہلا اعتراض: کہ مصنفؒ عنقریب دوسری تعریف پر یہ اعتراض کریں گے کہ احکام سے کتنے احکام مراد ہیں؟ کل یا بعض، متعین یا مبہم اور یہ اعتراض تو یہاں پر بھی ہو سکتا ہے، یہاں کیوں اعتراض نہیں کیا؟

جواب: اس تعریف میں احکام سے مراد جملہ احکام ہیں اور یہ متناہی ہیں۔ اور دوسری تعریف میں الاحکام غیر متناہی ہیں، لہٰذا وہاں پر اعتراض ہو سکتا ہے اور یہاں پر نہیں۔

دوسرا اعتراض: کہ ایسے الفاظ، جن کے معانی متعین نہ ہوں ان کو تعریف میں استعمال نہیں کرنا

چاہئے، تو پھر مصنفؒ نے کیونکر لفظ احکام کو تعریف میں ذکر کیا ہے، جس کے معانی متعین نہیں؟

جواب: تعریف میں مبہم الفاظ کو استعمال نہیں کرنا چاہئے، یہ اس صورت میں ہے، جہاں قرینہ نہ ہو اور یہاں تو قرینہ موجود ہے کہ احکام سے جملہ احکام مراد ہیں، لہٰذا یہاں لفظ احکام کو ذکر کرنا درست ہے۔

فقہ کی دوسری تعریف

وقيل: العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، فالعلم جنس والباقي فصل، فقوله: بالأحكام: يمكن أن يراد بالحكم ههنا: إسناد أمر إلى آخر، ويمكن أن يراد: الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالىٰ المتعلق اه، فإن أريد الأوّل يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست بأحكام أي: يخرج التصورات و يبقى التصديقات، وبالشرعية يخرج العلم بالأحكام العقلية والحسية، كالعلم بأن العالم محدث، والنار محرقة، وإن أريد الثاني فقوله: بالأحكام، يكون احترازاً عن علم بماسوى خطاب الله تعالىٰ المتعلق إلى آخره، فالحكم بهذا التفسير قسمان: شرعي أي: خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع، وغير شرعي أي: خطاب الله تعالىٰ بما لا يتوقف على الشرع، كوجوب الإيمان بالله تعالىٰ، ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع؛ لتوقف الشرع عليه.

ثم الشرعي: إما نظري، وأما عملي، فقوله: العملية يخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية، كالعلم بأن الإجماع حجة، وقوله: من أدلتها أي: العلم الحاصل للشخص الموصوف به، من أدلتها المخصوصة بها وهي: الأدلة الأربعة، وهذا القيد يخرج التقليد؛ لأن المقلد وإن كان قول المجتهد دليلاً له، لكنه ليس من تلك الأدلة المخصوصة: و قوله: التفصيلية يخرج الإجمالية كالمقتضىٰ والنافي. وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله: بالاستدلال، ولاشك أنه مكرر.

ترجمہ: (اور کہا گیا ہے کہ فقہ، احکامِ شرعیہ عملیہ کو ان کے تفصیلی دلائل سے جاننے کا نام ہے)۔ پس "العلم" جنس ہے اور باقی فصل ہے، تو ان کا قول بالأحكام، یہاں پر یہ بھی ممکن ہے کہ حکم سے مراد ہو إسناد أمر إلى آخر۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ حکم سے اصطلاحی معنی مراد لیا جائے، یعنی خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الخ اب اگر حکم سے معنی اول مراد لیا جائے، تو اس کے ذریعہ سے ذوات اور صفات کا علم خارج ہو جائے گا، جو کہ احکام کے قبیل سے نہیں ہے یعنی تصورات خارج ہو جائیں گے اور

تصدیقات باقی رہ جائیں گی اور "الشـرعیـه" کی قید سے عقلی اور حسی احکام کا علم خارج ہوگا، مثلاً اس بات کا علم کہ عالم حادث ہے اور آگ جلانے والی ہے اور اگر حکم سے دوسرا معنی مراد لیا جائے، تو اس صورت میں بالأحکام کی قید سے خطـاب الله المتعلق بأفعال المكلفين کے علاوہ سے احتراز ہو جائے گا۔

اس تفسیر کے لحاظ سے حکم کی دو قسمیں ہیں: ایک حکم شرعی یعنی اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب، جو شرع پر موقوف ہے اور دوسرا حکم غیر شرعی یعنی اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب، جو شرع پر موقوف نہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان کا وجوب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق کا وجوب وغیرہ، جو کہ شرع پر موقوف نہیں، بلکہ شرع ان پر موقوف ہے۔

پھر حکم شرعی یا تو نظری ہوگا اور یا عملی ہوگا تو اس کا قول العـمليه ان احکام کو خارج کر دے گا، جو کہ شرعی نظری ہیں۔ مثلاً اس بات کا علم کہ اجماع حجت ہے اور اس کا قول "من أدلتها" (کا مطلب ہے) فقہ سے متصف شخص کا علم جو حاصل ہو دلائلِ مخصوصہ سے اور وہ ادلۂ اربعہ (کتاب اللہ، سنت، اجماع، قیاس شرعی) ہیں۔ اور یہ قید تقلید کو خارج کر دیتی ہے، اس لئے کہ اگرچہ مجتہد کا قول، مقلد کے لئے دلیل تو ہے، لیکن ان مخصوص دلائل میں سے نہیں اور تفصیلیہ کی قید، اجمالی دلائل کو خارج کرنے کے لئے ہے، جیسے مقتضی اور نافی۔ ابن حاجب رحمہ اللہ نے اس تعریف پر اپنے قول بـالاستدلال کا اضافہ کیا ہے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ قید مکرر ہے۔

تشریح المتن: وقيـل: العـلم بـالأحكـام الشرعية ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ فقہ کی دوسری تعریف ذکر فرما رہے ہیں۔ یہ تعریف امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے، العلم بالأحكام الشرعية العـمـلية من أدلتها التفصيلية، فقہ نام ہے ان احکام شرعیہ عملیہ کا جو احکام ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوں۔ اب ہر تعریف میں ایک جنس اور چند فصلیں ہوا کرتی ہیں تو اس تعریف میں "الـعـلـم" جنس ہے اور باقی ساری فصلیں ہیں اور احکام جمع ہے حکم کی اور بقول مصنف رحمہ اللہ حکم کے دو معنی ہو سکتے ہیں: ۱-إسـنـاد أمـر إلـى آخر، ۲-خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير.

اب اگر معنی اول مراد لیں تو پھر لفظِ حکم، فصلِ اول ہوگی، اور اس کے ذریعے علمِ ذات اور صفات یعنی تصورات نکل جائیں گے اور تصدیقات رہ جائیں گی، دوسرا لفظِ شرعیہ ہے، اس کے ذریعے سے احکامِ عقلیہ وحسیہ نکل جائیں گے، جیسے العـالـم محدث والنار محرقة۔ اور اگر حکم سے معنی ثانی مراد ہوں تو پھر

جو خطاب اللہ نہیں، وہ نکل جائیں گے اور حکم کی دو قسمیں ہو جائیں گی شرعیہ اور غیر شرعیہ۔

❶ احکامِ شرعیہ انہیں کہیں گے جو شریعت پر موقوف ہوں۔

❷ غیر شرعیہ وہ احکام ہیں، جو شریعت پر موقوف نہ ہوں، بلکہ شریعت ان پر موقوف ہو، جیسے وجوبِ ایمان۔ تو لفظِ شرعیہ سے احکامِ غیر شرعیہ نکل جائیں گے اور عملیہ سے احکامِ شرعیہ نظریہ نکل جائیں گے، جیسے الإجماع حجة. اور من أدلتها کی قید سے مقلد کا علم نکل جائے گا، کیونکہ اس کے سامنے دلائل نہیں ہوتے اور التفصيلية کی قید سے وہ احکام نکل جائیں گے، جو ادلۂ اجمالیہ سے حاصل ہوں، جیسے مقتضی اور نافی وغیرہ۔

آخر میں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ ابن حاجب نے تعریف کے آخر میں بالاستدلال کی قید بڑھائی ہے یہ تکرار ہے، اس لئے کہ ادلہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ استدلال ہی کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے، لہٰذا "من أدلتها التصليه" کے بعد "بالاستدلال" کی قید لگانا تکرار ہی ہے۔

تشریح الشرح:

قولہ: وقيل: العلم، عرَّف أصحاب الشافعي...... شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ تعریف امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ متعلقِ علم، حکم ہوگا یا غیر حکم۔ اگر حکم ہو تو پھر وہ حکم شرع سے ماخوذ ہوگا یا نہیں۔ اگر وہ حکم شرع سے ماخوذ ہو تو اس کا تعلق، عمل سے ہوگا یا نہیں۔ اگر عمل سے تعلق ہو تو پھر وہ علم ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوگا یا نہیں۔ اگر وہ علم ادلۂ تفصیلیہ سے حاصل ہو تو یہ فقہ ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ العلم المتعلق بجميع الأحكام الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية یہ فقہ ہے، باقی شارح رحمہ اللہ نے بھی قیودِ احترازیہ بیان کی ہیں، چنانچہ فرمایا کہ اس تعریف یس "علم ذوات وصفات" نکل جائے گا، (یعنی لفظ احکام سے) اور ان احکام کا علم بھی اس تعریف سے نکل جائے گا جو شرع سے ماخوذ نہیں، (یعنی لفظ شرعیہ سے) جیسے وہ احکام جن کا علم ماخوذ من العقل ہے، مثلاً "العالم حادث" یا ان احکام کا علم ماخوذ من الحس ہے، مثلاً "النار محرقة". یا ان احکام کا علم ماخوذ من الوضع والاصطلاح ہے، مثلاً: "الفاعل مرفوع" اور اسی طرح اس تعریف سے احکام شرعیہ نظریہ کا علم بھی نکل جائے گا، جن کو احکامِ اعتقادیہ اور اصلیہ کا نام دیا جاتا ہے، (یعنی لفظ عملیہ سے) مثلاً: "الإجماع حجة، والإيمان واجب" اسی طرح اس تعریف سے اللہ تعالیٰ کا علم، رسول اللہ کا علم، جبرئیل علیہ السلام کا علم، اور

مقلد کا علم نکل جائے گا (یعنی "من أدلتها التفصيلية" کے لفظ سے) اس لئے کہ ان کے علوم اربعہ تفصیلیہ سے حاصل نہیں ہیں۔

قوله: يمكن أن يراد بالحكم ...... شارح رحمہ اللہ اس قول کے تحت چار بحثیں ذکر فرماتے ہیں۔

حکم کی تین تعریفیں

۱- **پہلی بحث**: الحكم يطلق في العرف ...... سے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی تعریف میں لفظِ احکام موجود ہے جو حکم کی جمع ہے، تو شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حکم کی تین تعریفیں ہیں: ۱- عرفی، ۲- اہلِ اصول والی، ۳- اہلِ منطق والی۔

1. تعریف عُرفی: عرف میں حکم کہتے ہیں إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً کو۔
2. اہلِ اصول کی تعریف: "خطاب الله تعالىٰ المتعلق بأفعال المكلفين الخ".
3. اہلِ منطق کی نظر میں: حکم ایقاعِ نسبت اور عدمِ ایقاعِ نسبت کا نام ہے۔

اب یہاں کون سا حکم مراد ہے؟ تو تیسرے کے بارے میں فرماتے ہیں، یہ مراد نہیں لے سکتے۔ قصہ یہ ہے کہ جو منطقی حکم ہے، یہ علم ہے۔ اگر ہم اس کو مراد لیں تو لازم آئے گا کہ فقہ، علوم شرعیہ کا نام ہو، حالانکہ فقہ، معلوماتِ شرعیہ کا نام ہے، نہ کہ علومِ شرعیہ کا۔ اور دوسرے کو بھی مراد نہیں لے سکتے، کیونکہ اس صورت میں لفظِ عملیہ اور شرعیہ کا تکرار ہوگا، کیونکہ حکم اصطلاحی جب خطاب اللہ کا نام ہے تو شرعی ہونا یہیں سے معلوم ہوا۔ کیونکہ شریعت نام ہی خطاب اللہ کا ہے تو حکم بھی بمعنی شریعت اور شرعیہ تو ہے ہی شریعت، لہٰذا یہ تکرار ہے اور عملیہ بھی عمل سے متعلق ہے اور افعال مکلفین بھی عمل سے متعلق ہے تو دونوں میں تکرار ہے۔

۲- **دوسری بحث**: "والمصنف رحمه الله جوز أن يراد بالحكم ......سے"۔ مصنفؒ پر رد فرما رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ یہاں مصنف رحمہ اللہ سے بھول ہوئی کہ انہوں نے حکم مصطلح الاصول کو بھی مراد لینا جائز قرار دیا اور اس ایک بھول کی وجہ سے لفظِ شرعیہ کی وضاحت میں بہت زیادہ تکلفات کرنے پڑے۔ چنانچہ مصنفؒ نے ''شرعیہ'' کا معنی کیا: "ما يتوقف على الشرع" سے یعنی ایسے احکام جن کا علم وادارک خطابِ شارع کے بغیر حاصل نہ ہو، لہٰذا اس وقت "خطاب الله" کی دو قسمیں ہیں:

1. خطاب بما يتوقف على الشرع، جیسے وجوب صوم وصلوۃ۔

❷ خطاب بمالا يتوقف على الشرع، جیسے وجوب ایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی۔ اس لئے کہ یہ وجوب ایمان وتصدیق ایسے احکام ہیں کہ یہ شریعت پر موقوف نہیں، بلکہ شریعت ان پر موقوف ہے، اس لئے کہ جب تک کسی شخص کو ایمان وتصدیق حاصل نہ ہو، تب تک وہ شریعت کے ثبوت کو کیسے تسلیم کرے گا؟ بہرحال یہ احکام ایسے ہیں کہ شریعت ان پر موقوف ہے، اب اگر یہ احکام شرعیت پر موقوف ہو جائے تو پھر دور لازم آئے گا، لہٰذا اس تعریف میں ''شرعیہ'' کی قید سے وجوب ایمان وتصدیق جیسے احکام خارج ہو جاتے ہیں، تو مصنف نے یہ تکلف کیوں کیا؟

جواب: مصنف نے یہ سارا تکلف ''شرعیہ'' کی قید کو مفید بنانے کے لئے کیا ہے، تاکہ اس قید سے غیر شرعیہ احکام نکل جائے، اور یہ قید مفید بنے، بے فائدہ نہ ہو، جیسے کہ "عملیہ" کی قید کو مفید بنانے کے لئے لفظ "أفعالِ مكلفين" میں تکلف کیا، کہ اس کو فعلِ جوارح اور افعالِ قلب دونوں کے لئے عام بنا دیا، ورنہ تو "أفعالِ مكلفين" کا معنی افعالِ جوارح ہی ہے۔

۳-تیسری بحث: "وإنما قال: الخطاب ......سے۔ شارح ایک نکتہ بیان فرماتے ہیں کہ حکم شرعی کی تعریف کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا: الخطاب بما يتوقف اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا خطاب ہوتا ہے، وہ چیز شریعت پر موقوف ہے، خود نفسِ خطاب شرع پر موقوف نہیں ہے، کیونکہ خطاب حکم بمعنی ''قدیم'' ہے اور قدیم کسی چیز پر موقوف نہیں ہوتا، لہٰذا یہ مصنف رحمہ اللہ کا کمال ہے کہ بات واضح کر دی۔

۴-چوتھی بحث: "ولقائل أن يمنع توقف الشرع ...... سے"۔ یہ ایک سوال ہے۔

سوال: ایک ہے نفسِ ایمان اور نفسِ تصدیق، اور ایک ہے وجوبِ ایمان اور وجوبِ تصدیق۔ اب نفسِ ایمان اور نفسِ تصدیق کو آپ غیر شرعی کہہ سکتے ہیں، لیکن وجوب ایمان اور وجوبِ تصدیق کو غیر شرعی نہیں کہہ سکتے، اس لئے کہ وجوب تو شرع کے احکام میں سے ہے تو یہ کیونکر شرع پر موقوف نہ ہوگا؟ اب مصنف رحمہ اللہ نے وجوبِ ایمان کو غیر شرعی قرار دیا ہے، جو کہ خطاء ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کے قول کا مطلب یہ نہیں، بلکہ مصنف کے قول " بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الإيمان" کا معنی یہ ہے کہ وہ خطاب جو شرع پر موقوف نہ ہو، وجوبِ ایمان کے موقوف علی الشرع ہونے کی طرح تو وجوبِ ایمان موقوف علی الشرع کی مثال ہے، اور اس کے بعد جو ''ونحوهما''

کے الفاظ ہیں، تو یہاں پر ضمیر "ھا" نفسِ ایمان وتصدیق کی طرف راجع ہے، اور یہ نفسِ ایمان وتصدیق غیر موقوف علی الشرع کی مثال ہے۔

قولہ: ثم الشرعي أي: المتوقف على الشرع ...... امام شافعی رحمہ اللہ کی تعریف میں ایک لفظ گزرا ہے "الشرعیۃ" اور اس کے بعد العملیۃ۔ تو شارح رحمہ اللہ اس کی تشریح فرما رہے ہیں کہ شرعی کی دو قسمیں ہیں: ایک شرعیہ عملیہ اور ایک شرعیہ نظریہ۔

❶ شرعیہ عملیہ وہ احکام ہیں جو کیفیتِ عمل کے ساتھ متعلق ہوں۔

❷ شرعیہ نظریہ وہ احکام ہیں جو کیفیتِ عمل کے ساتھ متعلق نہ ہو، مثال الإجماع حجۃ۔ تو اب عملیہ کی قید سے نظریہ نکل جائیں گے اور شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں یہ اس صورت میں ہے، جب حکم دوسرے معنی میں ہو اور اگر حکم کا پہلا معنی مراد لیں تو پھر شرعیہ کی دو قسمیں نہیں بن سکتی۔ اس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

وقولہ: أي: العلم الحاصل قد يتوهم ...... یہاں سے ایک وہم کا ازالہ فرما رہے ہیں، وہم یہ ہے کہ "من أدلتها" احکام سے متعلق ہے۔ تو معنی یہ ہوگا کہ وہ علم، احکام سے حاصل شدہ ہو، تو اس صورت میں مقلد کا علم، فقہ کی تعریف سے نہیں نکلتا، کیونکہ وہ بھی ادلہ سے حاصل شدہ ہے۔ حالانکہ یہ بات درست نہیں، کیونکہ مقلد کا علم، فقہ سے خارج ہے۔ اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے تصریح فرمادی کہ "من أدلتها" یہ العلم سے متعلق ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس شخص نے خود، ادلہ سے اجتہاد واستنباط کیا ہو۔ لہٰذا مقلد کا علم نکل گیا۔ اب رہی یہ بات کہ "من أدلتها"، العلم سے متعلق ہے، تو دلیل کیا ہے؟ اس پر دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں:

① اس لئے کہ دلیل سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے، وہ کسی شیء کا علم ہوتا ہے۔ تو ادلہ سے احکام کے علم کو مستنبط کیا جائے گا۔

② حکم بمعنی خطاب اللہ ہے اور خطاب اللہ قدیم ہے، اس کو کسی سے حاصل نہیں کیا جاسکتا، اس وجہ سے ہمارا کہنا ہے کہ "من أدلتها"، العلم سے متعلق ہے، یہ احکام سے متعلق نہیں ہے۔ باقی یہ بات کہ علم کو ادلہ سے کس طرح مستنبط کیا جاتا ہے؟ تو وہ اس طرح، کہ ادلہ میں نظر کی جائے گی، تو ان سے حکم معلوم ہو جائے گا۔

وقيد الأدلة بالتفصيلية...... "التفصيلية" کی قید سے "العلم الحاصل من الدليل الإجمالي" کو نکال دیا ہے، جیسے کسی چیز کا وجود ہو، مقتضیٰ کی وجہ سے یا کسی چیز کا عدمِ وجود ہو، نافی کی وجہ سے، کہ یہاں نافی موجود ہے، اس لئے وہ چیز نہیں پائی جاسکتی۔ مقتضی کی مثال، جیسے مردار کا حلال ہونا حالتِ

مخصہ میں ۔ نافی کی مثال، مردار کا حلال نہ ہونا مخصہ نہ ہونے کی صورت میں ۔

قوله: ولا شك أنه مكرر، ذهب ابن الحاجب...... یہ بات پہلے آ چکی ہے کہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے تعریف کے آخر میں ''استدلال'' کا لفظ بڑھایا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس پر رد کیا تھا، اب شارح رحمہ اللہ اس کی وضاحت فرما کر مصنف رحمہ اللہ پر رد کر رہے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں ۔ ایک ضروری، دوسرا کسبی ۔ ضروری، جیسے جبرائیل علیہ السلام کا علم، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا علم اور کسبی، جیسے ائمہ مجتہدین کا علم ۔ لہٰذا بالاستدلال کی قید سے علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے علم ضروری کو فقہ سے نکال دیا ہے ۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ کو یہ وہم ہوا کہ ابن حاجب اس لفظ کو مقلد کا علم نکالنے کے لئے سمجھ رہے ہیں ۔ حالانکہ علمِ مقلد تو من أدلتها سے نکلا ہے، اس لئے یقین سے فرمایا کہ یہ قید مکرر ہے ۔

جواب: یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کو وہم نہیں ہوا، اس لئے کہ جس طرح من أدلتها کی قید سے مقلد کا علم نکل جاتا ہے، اسی طرح علم ضروری بھی نکل جاتا ہے ۔ پھر خود شارح رحمہ اللہ کو خیال آیا کہ من أدلتها کی قید سے مقلد کا علم بھی نکلا اور علمِ ضروری بھی نکلا، تو فرمایا کہ اگر ''من أدلتها'' کی قید سے علم مقلد کے ساتھ علم ضروری بھی نکلا ہو تو علامہ ابن حاجب نے بالاستدلال سے خروج علم الضروری کی تقریر کر دی، یا وہم کو دفع کر دیا کہ کسی کو یہ وہم نہ ہونا چاہیے کہ ''من أدلتها'' کی قید سے علم ضروری کا خروج نہیں ہوا، یا بالاستدلال کی قید کو بڑھایا بیان ''یعنی توضیح مقام کے لئے نہ کہ احتراز کے لئے'' اور یہ کوئی انوکھی بات نہیں، بلکہ توضیح مقام کے واسطے بعض دفعہ قیود بڑھائی جاتی ہیں ۔

حکم کی تعریف

ولما عرف الفقه بالعلم بالأحكام الشرعية، وجب تعريف الحكم، وتعريف الشرعية. فقال: والحكم، قيل: خطاب الله تعالى. هذا التعريف منقول عن الأشعري، فقوله: خطاب الله تعالى، يشمل جميع الخطابات، وقوله: المتعلق بأفعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك، فبقي في الحد نحو: خلقكم و ما تعملون، مع أنه ليس بحكم.

فقال: بالاقتضاء، أي: الطلب، وهو إما طلب الفعل جازماً كالإيجاب، أو غير جازم، كالندب، وإما طلب الترك جازماً كالتحريم، أو غير جازم، كالكراهية، أو التخيير أي: الإباحة وقد

زاد البعض: أو الوضع؛ ليدخل الحكم بالسببية، والشرطية ونحوهما.

اعلم أن الخطاب نوعان: إما تكليفي، وهو المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وإما وضعي وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك، أو شرط ذلك، كالدلوك سبب للصلوة والوضوء شرط لها. فلما ذكر أحد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي، والبعض لم يذكر الوضعي؛ لأنه داخل في الاقتضاء أو التخيير؛ لأن المعنى من كون الدلوك سبباً للصلوة: أنه إذا وجد الدلوك وجبت الصلوة حينئذٍ، والوجوب من باب الاقتضاء، لكن الحق هو الأوّل؛ لأن المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر، والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا، ولزوم أحدهما الآخر في صورةٍ لايدل على اتحادهما نوعاً.

ترجمہ: جب (مصنف رحمہ اللہ) نے فقہ کی تعریف العلم بالأحكام الشرعية سے کی تو حکم اور شرعیہ کی تعریف واجب ہوگئی۔ پس کہا کہ (حکم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ خطاب الله تعالىٰ الخ) یہ تعریف ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ سے منقول ہے۔ پس ماتن کا قول "خطاب الله تعالىٰ" سارے خطابات کو شامل ہے اور اس کا قول "المتعلق بأفعال المكلفين" سے وہ خطابات نکل جاتے ہیں، جو اس طرح نہ ہوں۔ تو تعریف میں "خلقكم و ما تعملون" جیسی خبریں باقی رہ گئیں، باوجودیکہ یہ احکام نہیں ہیں۔ تو مصنف رحمہ اللہ نے کہا (بالاقتضاء) یعنی طلب کے ساتھ اور طلب سے مراد، فعل کو جزم کے ساتھ طلب کرنا ہے، جیسے وجوب یا بغیر جزم کے طلب کرنا ہے، جیسے ندب یا طلبِ ترک ہو جزم کے ساتھ، جیسے تحریم یا طلب ترک ہو بغیر جزم کے، جیسے کراہت (یا تخییر) یعنی اباحت کے ساتھ ہو (اور بعض لوگوں نے حکم کی تعریف پر أو الوضع کی قید بڑھائی ہے، تا کہ اس کے ذریعہ سے وہ حکم تعریف میں داخل ہو جائے، جس کا ثبوت سببیت یا شرطیت یا کسی اور وجہ سے ہوتا ہے)۔

جان لو! کہ خطاب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تکلیفی اور یہ خطاب متعلق ہوتا ہے، افعالِ مکلفین کے ساتھ، اقتضاء یا تخییراً۔ دوسرا وضعی اور وضعی خطاب ہے، اس بات کا کہ یہ چیز سبب ہے اس چیز یعنی حکم کے لئے یا اس کی شرط ہے۔ مثلاً دلوکِ شمس نماز کے لئے سبب ہے اور وضوء نماز کے لئے شرط ہے، پس مصنف رحمہ اللہ نے جب ان میں سے ایک قسم کو ذکر کیا اور وہ تکلیفی ہے تو دوسری قسم کا ذکر کرنا بھی واجب ہوا، وہ وضعی ہے۔ بعض لوگوں نے نوع وضعی کو ذکر نہیں کیا، اس لئے کہ یہ اقتضاء اور تخییر میں داخل ہے، کیونکہ دلوک شمس

کے سبب للصلوۃ ہونے کے معنی ہیں کہ جب دلوک پایا جائے گا تو نماز اس وقت واجب ہوگی اور وجوب، اقتضاء کے قبیل سے ہے، لیکن حق بات پہلی ہی ہے، اس لئے کہ حکمِ وضعی سے جو مفہوم سمجھ میں آتا ہے وہ ایک چیز کا دوسری چیز کے متعلق ہونا ہے جب کہ حکم تکلیفی کا مفہوم اس کے علاوہ ہے اور ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ کسی ایک صورت میں لزوم اس بات کو مستلزم نہیں کہ یہ دو قسمیں متحد النوع ہوں۔

تشریح المتن: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں فقہ کی تعریف میں ''حکم'' کا لفظ آیا ہے، تو ضروری ہوا کہ حکم کی بھی تعریف کی جائے، حکم کی تعریف: خطاب اللّٰہ تعالیٰ المتعلق بأفعال المکلفین بالاقتضاء أو التخییر، ہر تعریف میں جنس اور فصلیں ہوتی ہیں، تو خطاب جنس ہے، تمام خطابات کو شامل ہے اور بأفعال کی قید سے وہ خطاب نکل گیا، جو افعال کے ساتھ متعلق نہیں۔ البتہ وہ اخبار جو بندوں کے احوال سے متعلق ہیں حکم میں داخل ہیں۔ مثلاً: خلقکم و ما تعملون اور اسکو نکالنے کے لئے اقتضاء اور تخییر کی قید لگائی ہے، کیونکہ اقتضاء کا معنی یہ ہے کہ فعل طلب کیا جارہا ہو یا ترکِ فعل طلب کیا جارہا ہو، جب کہ ''خلقکم وما تعملون'' میں نہ تو طلبِ فعل ہے اور نہ ہی طلب ترک ہے، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ جازم اور غیر جازم۔ طلبِ فعل جازم، جیسے ایجاب اور غیر جازم، جیسے ندب، طلب ترکِ جازم، جیسے تحریم اور غیر جازم، جیسے کراہیۃ وغیرہ اور تخییر کا معنی مستوی الطرفین (یعنی مباح)۔

وقد زاد البعض: اب بعض لوگوں نے ''أو الوضع'' کی قید کا اور اضافہ کیا ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ یہ شئی اس شئی کے لئے سبب ہے یا شرط ہے۔ جاننا چاہئے کہ احکام کی دو قسمیں ہیں: ۱-احکامِ تکلیفی، ۲-احکامِ وضعی، تو جب تکلیفیہ کا ذکر ہوا تو مناسب ہے کہ وضعیہ کا بھی ذکر ہو جائے، جیسے کہا جاتا ہے دلوکِ شمس سبب ہے، نماز کے لئے اور وضوء شرط ہے نماز کے لئے۔ والبعض لا یذکر لیکن بعض دوسرے حضرات کا کہنا ہے کہ أو الوضع کی قید کی ضرورت نہیں، بلکہ احکامِ وضعیہ، احکامِ تکلیفیہ میں داخل ہیں، اس لئے کہ یہ اقتضاء میں داخل ہیں۔ بایں طور کہ ''دلوك شمس'' نماز کے لئے سبب ہے، اور احکامِ وضعیہ میں سے ہے تو ہم یوں کہیں گے کہ جب دلوکِ شمس ہو جائے تو نماز واجب ہو جائے گی اور وجوب احکام تکلیفیہ میں سے ہے، لہٰذا احکام وضعیہ، احکام تکلیفیہ میں داخل ہیں۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بہر حال وضعیہ کو بھی تکلیفیہ کی طرح الگ طور پر بیان کرنا چاہیے، وجہ یہ ہے کہ حکمِ وضعی کا مفہوم ہے تعلق شيء بشيء آخر اور حکم تکلیفی ایسا نہیں۔ باقی ایک کا دوسرے کو لازم ہونا کسی ایک صورت میں، یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ

وہ دونوں نوع کے اعتبار سے بھی متحد ہو جائیں۔

تشریح الشرح:

قوله: و لما عرف الفقه المذكور .... اس قول کے تحت کل تین بحثیں ہیں۔

۱- **پہلی بحث:** المذكور في كتب ....سے۔اس بحث میں تین ہیں:

❶ پہلی بات: یہ ہے کہ جو تعریف، خطاب اللہ المتعلق الخ سے کی گئی ہے مصنف رحمہ اللہ نے اس کو حکم مطلق کی تعریف قرار دیا ہے، جس کا علم ذکر فقہ کی تعریف میں ہوا ہے۔

❷ دوسری بات: اور شرعی کی قید زائد ہے۔

❸ تیسری بات: کہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے اس تعریف کو حکم شرعی کی تعریف قرار دینا بعض اشاعرہ کی رائے ہے۔اب شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ یہ تینوں کی تینوں باتیں مصنف رحمہ اللہ کے عدمِ تصفح کی وجہ سے ہیں، انہوں نے شوافع کی کتابوں کو ٹٹولا نہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ تعریف حکم مطلق کی نہیں، بلکہ حکم شرعی کی ہے اور شرعی کی قید زائد نہیں، بلکہ اصل اور مفید ہے اور اس تعریف کو حکم شرعی کی تعریف قرار دینا اشاعرہ میں سے بعض کی نہیں، سب کی رائے ہے۔گویا شارح رحمہ اللہ نے اعتراض کیا۔

لہٰذا ہم جواب دیں گے کہ منہاج الاصول وغیرہ اشاعرہ کی کتابوں سے وہ دو رائے معلوم ہوتی ہیں، جن کا مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا کہ اس تعریف کو بعض نے حکم شرعی کی تعریف قرار دیا ہے اور اکثر نے حکم مطلق کی۔چنانچہ ''شرح منہاج الاصول'' میں ہے:

> إن قيل: تقييد "المطلق بالفعل" يخرج مايتعلق بالاعتقاد والأقول؟ قلنا: يمكن حمل الفعل على مايصدر من المكلف، وهو أعم الذي يشمل تلك الأحكام وأجاب بعضهم: بأن المحدود الحكم البشرعي، الذى هو فقه، لا مطلق الحكم الشرعي.
>
> ترجمہ: اگر کہا جائے کہ حکم کی تعریف میں جو "المتعلق بأفعال المكلفين" کی قید لگائی گئی ہے یہ قید ان احکام کو خارج کر دیتی ہے جن کا تعلق اعتقاد و اقوال سے ہے (اس لئے کہ وہ از افعالِ جوارح نہیں ہیں اور افعال سے متبادر افعالِ جوارح ہیں)

حالانکہ یہ تمام احکامِ شرعیہ ہیں، لہٰذا آپ کی تعریف شامل لجمیع الافراد نہ ہوئی، قلنا سے جواب ہے کہ "فعل" مایصدر من المکلف کے معنی میں ہے، اور یہ صادر من المکلف ایسا عام معنی ہے جو سارے احکام کو شامل ہے، اور بعض نے یہ جواب دیا کہ ''محدود'' حکم شرعی فقہی ہے نہ کہ مطلقاً حکم شرعی۔ اس سوال وجواب سے مصنفؒ کی تائید ہوتی ہے کہ اس مسئلہ میں اشاعرہ کی دو رائے ہیں۔

۲-دوسری بحث: فنقول: عرف بعض الأشاعرة الحكم الشرعي...... سے۔ اس بحث میں جو لفظ ''خطاب اللہ'' ہے، اس کی وضاحت فرماتے ہیں کہ خطاب کا لغوی معنی ہے توجیه الكلام نحو الغير للإفهام سمجھانے کی غرض سے کلام کو غیر کی طرف متوجہ کرنا۔ پھر اس کو نقل کیا گیا ہے ما يقع به التخاطب کی طرف اور یہاں پر خطاب سے مراد کلامِ نفسی ازلی ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ازل میں کلام کو خطاب نہیں کہا جاسکتا۔ لہٰذا انہوں نے خطاب کی تعریف کی ہے الكلام الموجه للإفهام، یا الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيء لفهمه۔

دوسرا لفظ ''تعلق'' ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ کے خطاب میں سے کوئی ایک خطاب ایک فعل سے متعلق ہو اور دوسرا دوسرے سے متعلق ہو اور یہ مطلب نہیں کہ ایک خطاب تمام افعال سے متعلق ہو، ورنہ تو کوئی حکم ہی بالکل نہ پایا جاتا، اس لئے کہ ایسا کوئی خطاب نہیں ہے جو تمام افعال سے متعلق ہو۔ لہٰذا اب تعریف میں خواص النبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی داخل ہیں، البتہ اللہ کی ذات وصفات اور تنزیہات کے احوال داخل نہ ہونگے۔

۳-تیسری بحث: لايقال: إضافة الخطاب إلى الله تعالىٰ ...... سے۔ اس بحث میں دو سوال جواب ہیں۔

① پہلا سوال: لا يقال ...... سے۔ سوال یہ ہے کہ خطاب اللہ میں خطاب کی اضافت اللہ کی طرف کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم صرف اللہ ہی کا ہو، حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی اور امیر کے حکم کی اطاعت بھی واجب ہے اور ان کا بھی حکم ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ اضافت، اللہ تعالیٰ کی طرف بالکل درست نہیں؟

جواب: جواب یہ ہے کہ ان کی اطاعت بھی تو اللہ کے حکم ہی سے ہے۔ لہٰذا حکم صرف اللہ تعالیٰ ہی کا

ہوااور اضافت درست ہے۔

② دوسرا سوال:ثم اعترض علی هذا التعريف ...... سے۔اس حکم کی تعریف پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہ تعریف، دخول غیر سے مانع نہیں، کیونکہ وہ قصص، جو احوالِ مکلفین یا ان کے افعال پر مبنی ہیں اسی طرح وہ اخبار جو ان کے اعمال کے متعلق ہیں، وہ بھی اس تعریف میں داخل ہو گئے، حالانکہ وہ احکام نہیں؟

پہلا جواب: ایک تو یہ کہ ہم یہاں پر اقتضاء اور تخییر کی قید کو بڑھا رہے ہیں۔لہذا یہ قصص واخبار مذکورہ حکم کی تعریف سے نکل جائیں گے۔

دوسرا جواب: یہ ہے کہ حیثیت کی قید ہر تعریف میں معتبر ہوتی ہے۔لہذا کسی دوسری قید کی ضرورت ہی نہیں، اس قید کے ذریعے سے یہ قصص واخبار مذکورہ حکم کی تعریف سے نکل جائیں گے۔

معتزلہ کے تین اعتراضات:

قولہ: وزاد البعض، اعترضت المعتزلة ......: اس عبارت کے تحت شارح نے معتزلہ کی طرف سے مصنف رحمہ اللہ کے کلام پر تین اعتراضات ذکر کیے ہیں:

❶ پہلا اعتراض:الأول: أن الخطاب عندكم ......سے۔یہ ہے کہ آپ نے حکم کی تفسیر، خطاب اللہ سے کی۔خطاب اللہ تو قدیم ہے اور حکم حادث ہے لہذا حادث کی تفسیر قدیم سے کرنا درست نہیں؟ اب حکم کے حادث ہونے پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں:

① پہلی دلیل:تو یہ ہے کہ حکم، عدم کے بعد وجود میں آتا ہے، مثلاً کہا جاتا ہے حلت المراة بعد مالم تكن حلالًا عورت حلال ہو گئی بعد اس کے کہ حلال نہ تھی۔اس مثال میں ''حلت'' حکم ہے، اور یہ حکم عدم کے بعد وجود میں آیا، اور جو شئی عدم کے بعد وجود میں آئے، وہ حادث ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ حکم حادث ہے۔

② دوسری دلیل: کہ حکم معلول ہوا کرتا ہے شئی حادث کا اور جو شئی حادث کا معلول بنے، وہ خود بھی حادث ہوتا ہے۔مثلاً کہا جاتا ہے حلت المرأة بالنكاح و حرمت بالطلاق۔ وہ عورت نکاح سے حلال ہو گئی اور طلاق سے حرام ہو گئی، اب حلت وحرمت دونوں حکم ہیں اور نکاح وطلاق ان کے لئے علت ہیں جب کہ نکاح وطلاق شئی حادث ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حکم حادث ہے پھر آپ نے کیونکر حادث کی تفسیر قدیم سے کی؟

جواب: یہ ہے کہ ہم نے حکم کی جو تفسیر خطاب اللہ سے کی، وہ بالکل درست ہے، مغالطہ آپ کو ہوا کہ

حکم کو حادث جانا، حالانکہ حکم قدیم ہے اور خطاب بھی قدیم ہے تو یہ تفسیر القدیم بالقدیم ہے۔ باقی آپ نے جو دو دلیلیں پیش کیں، ان کا جواب یہ ہے:

پہلی دلیل کا جواب: یہ ہے کہ حِلت (حکم) پہلے سے موجود تھا، لیکن وہ اس عورت سے تو سے نہیں تھا، اور اب اس عورت سے اس کا تعلق قائم ہوا۔

دوسری دلیل کا جواب: یہ ہے کہ علت دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک علت برائے تاثیر اور ایک علت بمعنی علامت ونشانی۔ شیئ حادث قدیم کے لئے علت تاثیری تو نہیں بن سکتی، البتہ شیئ حادث قدیم کے لئے علت بمعنی علامت بن سکتی ہے اور یہاں بھی نکاح اور طلاق شیئ حادث ہیں اور یہ حکم یعنی حلت اور حرمت کے لئے علت بمعنی علامت ہے۔ لہٰذا شیئ حادث، شیئ قدیم کے لئے علامت بن سکتی ہے، جیسے کائنات علامت ہے صانع کے لئے۔

② دوسرا اعتراض: الثانی: أنه يشتمل على كلمة ...... سے۔ یہ ہے کہ آپ نے تعریف میں لفظ "أو" ذکر کیا یہ شک کے لئے آتا ہے، جو تحدید وتعریف کے منافی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ "أو" یہاں پر شک کے لئے نہیں، بلکہ انواع بیان کرنے کے لئے ہے۔

③ تیسرا اعتراض: الثالث: أنه غير جامع ...... سے۔ یہ اعتراض اس وقت وارد ہوگا، جب ہم أو التخییر تک تعریف کو محدود کرلیں۔ سوال یہ کہ آپ کی تعریف، احکامِ وضعیہ کو شامل نہیں۔ لہٰذا یہ تعریف درست نہیں؟

یہاں تیسرے اعتراض میں شارح نے مصنف رحمہ اللہ پر ایک اعتراض کیا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے تو مانعیت کا ذکر ہی نہیں کیا؟ ہم جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ ونحوهما کا لفظ مانعیت کی طرف اشارہ ہے۔

جواب: اب اصل اعتراض کا جواب تین طرح سے دیا گیا ہے:

① بعض لوگوں نے تو کہا کہ أو الوضع کی قید بڑھا دیتے ہیں۔

② بعض لوگوں نے کہا احکام وضعیہ واقعتاً احکام ہیں، لیکن وہ اقتضاء میں داخل ہیں۔

③ بعض لوگوں نے کہا کہ ہم احکامِ وضعیہ کو احکام مانتے ہی نہیں۔ اس سلسلے میں اب اشاعرہ کے تین گروہ ہیں اور ان میں سے ہر گروہ نے الگ الگ قول اختیار کیا ہے، جو آپ کے سامنے آگئے ہیں۔

احکام وضعیہ کے سلسلے میں اشاعرہ کی تین جماعتیں

وقولہ: وأنت خبیر بأنہ لا توجیہ لھذا الکلام ...... اس عبارت میں شارح، مصنفؒ کے کلام پر نکتہ چینی کر رہے ہیں، اس سے قبل بطور تمہید یہ سمجھئے کہ احکام وضعیہ کے بارے میں اشاعرہ کی تین جماعتیں ہیں۔ پہلی جماعت منھم من لم یسمھا أحکاماً. دوسری جماعت: منھم من یسمھا أحکاماً و زادوا قید الوضع۔ تیسری جماعت: منھم من یسمھا أحکاماً وأدرجوھا فی الاقتضاء أو التخییر.

اب شارحؒ فرمار ہے ہیں کہ ہمارا جو مدمقابل ہے، وہ احکامِ وضعیہ کو احکام مانتا ہی نہیں، پھر کیونکر ان پر لازم ہوا کہ وضعی کا ذکر کریں؟ اور اگر بالفرض وہ ذکر بھی کریں تو ان کی طرف سے اس کا ذکر کرنا کیسے درست ہوگا؟

جواب: یہ تو فرقۂ اولی کا قول ہے، جس کو آپ لے کر اعتراض کر رہے ہیں، مصنفؒ نے اس کا ذکر ہی نہیں کیا۔ لہذا اس کو لے کر مصنفؒ پر اعتراض کرنا درست نہیں۔

دوسری بات: شارحؒ فرمار ہے ہیں کہ اشاعرہ احکامِ تکلیفیہ کو اعم مانتے ہیں اور وضعیہ کو اخص، پھر مفہوم کے اعتبار سے تکلیفی اور وضعی الگ الگ ہو جاتے ہیں اور مفہوم کے تغایر سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ لہٰذا ان پر أو الوضع کی قید بڑھانا کیوں لازم ہو؟

ہم جواب دے سکتے ہیں کہ یہاں پر صرف اعم اور اخص کی بات نہیں، بلکہ ان دونوں میں تباین ہے۔ کیونکہ حکم وضعی کا مفہوم ہے "تعلق شیئ بشیئ آخر" ایک شیئ کا دوسری شیئ سے متعلق ہونا، اور حکم تکلیفی کا مفہوم ہے وجوب فعل اور تحریم فعل وغیرہ۔ (یہاں مفہوم کا مطلب ہے معنیٰ لازم۔

تیسری بات: کہ مصنفؒ نے وضعی کی تفسیر تعلق بشيءٍ شيءٍ آخر سے کی ہے، یہ درست نہیں؟ جواب یہ دیا جائے گا کہ مصنفؒ نے معنیٰ حقیقی کو بیان نہیں کیا بلکہ لازم معنیٰ کو بیان کیا ہے۔

حکم کی تعریف میں بعض اشاعرہ کی رائے

وبعضھم عرف الحکم الشرعي بھذا، أي: بعض المتأخرین من متابعي الأشعری قالوا: الحکم الشرعي: خطاب اللّٰہ تعالیٰ، فالحکم علی ھذا: إسناد أمر إلی آخر. والفقھاء یطلقونہ علی ما ثبت

بالخطاب، كالوجوب، والحرمة مجازاً بطريق إطلاق اسم المصدر على المفعول، كالخلق على المخلوق، لكن لما شاع فيه صار منقولاً اصطلاحياً، وهو حقيقة اصطلاحية.

ترجمہ: (اوران میں سے بعض نے حکمِ شرعی کی یہی تعریف کی ہے) یعنی امام ابوالحسن اشعریؒ کے بعض متاخرین متبعین نے حکم شرعی کی تعریف یہ کی ہے کہ حکم شرعی خطاب اللہ کا نام ہے۔ لہٰذا اس صورت میں حکم مطلق: اسناد امر الی آخر کا نام ہوگا (اور فقہاء مجازاً حکم کا اطلاق: ماثبت بالخطاب پر کرتے ہیں، جیسے وجوب، حرمت) یعنی اسم مصدر کا اطلاق مفعول پر، جیسے خلق کا اطلاق مخلوق پر، لیکن جب عام استعمال ہوا (اس مجازی معنی میں) تو منقولِ اصطلاحی ہوا، جو کہ حقیقت اصطلاحیہ ہے۔

تشریح المتن: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے خطاب اللہ کو حکم شرعی کی تعریف قرار دیا ہے اور جب یہ حکم شرعی کی تعریف ہوجائے تو حکم مطلق کی تعریف: نسبة أمر إلى آخر ہوگی۔

اور فقہاء کا کہنا ہے کہ حکم، اصل میں خطاب اللہ کا نام ہے پھر اس کو منتقل کردیا گیا ہے: ماثبت بالخطاب کی طرف یعنی وجوب، حرمت وغیرہ کی طرف مجازاً اور جب اس کا استعمال عام اور شائع ذائع ہوا تو اس کو مجازی کی بجائے حقیقت اصطلاحیہ کا نام دیا گیا ہے۔

تشریح الشرح

قولہ بعضهم عرّف...... شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض مختصر کتابوں میں یہ عبارت لکھی گئی ہے "إن الحکم خطاب اللّٰہ" اور اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ خطاب الله المتعلق الخ یہ "حکم شرعی" کی تعریف ہے۔ اور بعض کتابوں میں تصریح کی گئی ہے کہ خطاب اللہ، حکم شرعی کی تعریف ہے۔ مصنفؒ نے سمجھ لیا کہ اشاعرہ کے دو مذہب ہیں، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ ان سب کے ہاں یہ بات متفق ہے کہ خطاب اللہ المتعلق الخ "حکم شرعی" ہی کی تعریف ہے، ہاں بعض نے یہ بات صراحۃً کہی ہے اور بعض نے اشارۃً۔

جواب: جواب یہ ہے کہ ہم نے (شرح منہاج الأصول) کی عبارت پہلے ذکر کی ہے، جس میں اس بات کی صراحت ہے کہ اس حکم کے سلسلے میں اشاعرہ کی دو رائے ہیں، لہٰذا مصنفؒ پر اعتراض کرنا بے جا ہے۔

بہرحال مصنفؒ فرماتے ہیں اگر یہ تعریف حکمِ مطلق کی ہو تو پھر شرعی کا معنی ہوگا: مایتوقف على

الشـــرع اوراس قید سے وجوبِ ایمان وغیرہ نکل جائیں گے اوراگر یہ تعریف حکم شرعی کی ہوتو پھر شرعی کا معنی ہوگا:ماورد بـه خطاب الشرع، نہ کہ: مایتوقف علی الشرع، کیونکہ اس صورت میں حد،(یعنی: مایتوقف علی الشرع والی تعریف) اعم ہوگی محدود (یعنی شرعی) سے اور حد میں وجوبِ ایمان داخل ہوجائے گا، جب کہ یہ محدود میں داخل نہیں۔

قـولـه: فالحکم علی هذا...... شارحؒ تھوڑی سی وضاحت فرماتے ہیں کہ جب یہ تعریف حکم شرعی کی ہے تو پھر حکم مطلق کی تعریف ہوگی:نسبة أمـر إلـی آخـر اور یہ اس لئے کہ اگر ہم اس کو بھی حکم مطلق کی تعریف قرار دیں تو پھر لفظِ شرعیہ کا تکرار لازم آئے گا۔

فـإن قيـل: اب معترض اعتراض کرتا ہے کہ پھر تو احکام شرعیہ کی تعریف میں وجوبِ ایمان داخل ہوجائے گا، کیونکہ اس پر بھی شرع کا ورود ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ عملیہ کی قید سے خارج ہوجائے گا۔

قـولـه: والفقهاء يطلقونه...... شارحؒ فرماتے ہیں کہ فقہاء کہتے ہیں کہ حکم نام ہے خطاب اللہ کا پھر یہ ماثبت بالخطاب کی طرف مجازاً منتقل ہوگیا، اور جب اس کا استعمال عام ہوا تو اس کو حقیقتِ اصطلاحیہ کہا گیا۔

حکم کی تعریف پر وارد ہونے والے پانچ اعتراضات میں سے پہلا اعتراض

يرد عليه، أي: على تعريف الحكم، وهو: خطاب الله تعالىٰ إلى آخره: أن الحكم المصطلح ماثبت بالخطاب، لا هو، أي: لا الخطاب، فلا يكون ما ذكر تعريفاً للحكم المصطلح بين الفقهاء وهوالمقصود بالتعريف هنا.

ترجمہ:اس پر یعنی تعریف حکم پر جو کہ خطاب اللہ تعالیٰ ہے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حکم اصطلاحی وہ ہے، جو خطاب اللہ سے ثابت ہو۔نفس خطاب کو حکم اصطلاحی نہیں کہتے۔لہٰذا تعریفِ مذکور حکم اصطلاحی بین الفقہاء کی تعریف نہیں ہے، حالانکہ مقصود یہاں حکم اصطلاحی کی تعریف تھی۔

تشریح المتن: حکم کی جو تعریف گزری ہے خطـاب الله الـمتعلق الخ، اس پر پانچ اعتراضات ہیں، جن کو تفصیل سے بیان فرمارہے ہیں۔

إن الـحـكـم الـمصطلح...... سے۔کہ آپ نے حکم کی تعریف ''خطاب اللہ'' سے کی ہے، حالانکہ مقصود، حکمِ مصطلح بین الفقہاء کی تعریف ہے اور وہ ہے ماثبت بالخطاب، مثلاً وجوب وحرمت، نہ کہ نفسِ خطاب۔

فالمذكور ليس بمقصود والمقصود ليس بمذكور.

تشریح الشرح

قوله: يرد عليه إشارة .... شارحؒ نے مصنفؒ کے ذکر کردہ اعتراض کے تین جواب دیئے ہیں:

❶ پہلا جواب وأجيب بوجوه: الأول سے کہ جیسے فقہاء کے ہاں حکم سے مراد: ماحكم به ہے لہٰذا اسی طرح خطاب سے مراد: "ما خوطب به" ہے، لہٰذا جو تعریف مقصود تھی وہ تعریف کی اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ وجوب مثلاً نفسِ کلام اللہ نہیں ہے، بلکہ وجوب ما ثبت بکلام اللہ کا نام ہے۔

❷ دوسرا جواب الثاني: أن الحكم هو الإيجاب...... سے۔ کہ حکم، وجوب وحرمت نہیں، بلکہ ایجاب وتحریم ہے، باقی وجوب وحرمت کو تسامحاً حکم کہہ دیا جاتا ہے۔

❸ تیسرا جواب: الثالث: وهو للعلامة ...... سے۔ یہ جواب علامہ محقق عضد الملۃ والدین نے دیا ہے کہ حکم تو نفسِ خطاب کا نام ہے، پر اتنی بات ہے کہ جب اس کی نسبت اللہ کی طرف ہو تو ایجاب وتحریم کے معنی میں ہوتا ہے، اور جب اس کی نسبت بندوں کی طرف ہو تو وجوب وحرمت کے معنی میں ہوتا ہے، اور یہ دونوں متحد ہیں ذاتاً اور مختلف ہیں اعتباراً۔ یہی وجہ ہے کہ کبھی حکم کی اقسام، وجوب وحرمت کو بناتے ہیں اور کبھی ایجاب وتحریم کو۔

دوسرا اعتراض

وأيضاً يخرج ما يتعلق بفعل الصبي؛ كجواز بيعه، وصحة إسلامه، وصلوته، وكونها مندوبة ونحو ذلك؛ فإنه ليس بمتعلق بأفعال المكلفين، مع أنه حكم؟ فإن قيل: هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه؟ قلنا: هذا في الإسلام والصلاة لا تصح، وأما في غير الإسلام والصلوة: فإن تعلق الحق بماله، أو بذمته حكم شرعي، ثم أداء الولي حكم آخر، مترتب على الأوّل، لاعينه. و سيجيء في باب الحكم، الأحكامُ المتعلقة بأفعاله، فينبغي أن يقال: بأفعال العباد.

ترجمہ: اور اسی طرح وہ احکام بھی حکم کی تعریف خارج ہو جائیں گے، جو فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں، مثلاً اس کی بیع کا جواز اور اس کے اسلام کی صحت اور اس کی نماز کا مندوب ہونا وغیرہ، اس لئے کہ باوجود حکم ہونے کے یہ افعال مکلفین کے متعلق نہیں۔ اگر کہا جائے کہ یہ حکم ہیں باعتبار اس کے کہ یہ اس کے ولی کے فعل سے

متعلق ہیں، تو ہم کہیں گے کہ یہ تاویل اسلام اور نماز میں صحیح نہیں اور اسلام ونماز کے علاوہ دوسرے احکام میں اس کے مال یا ذمہ سے حق کا متعلق ہو جانا، یہ ایک الگ حکم شرعی ہے اور پھر اس کی طرف سے ولی کا ادا کرنا دوسرا حکم ہے، جو حکم اول پر مرتب ہے، لیکن وہ حکم اول کا عین نہیں ہے اور احکام متعلقہ بافعال الصبی باب حکم میں عنقریب آ جائیں گے۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ افعال مکلفین کے بجائے افعال العباد کہا جائے۔

تشریح المتن: یہاں سے مصنفؒ دوسرا اعتراض نقل فرماتے ہیں کہ حکم کی تعریف ناقص ہے۔ اس لئے کہ یہ افعال صبی کو شامل نہیں۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بچے کے افعال کو بھی یہ تعریف شامل ہے، اس لئے کہ اگر وہ خود مکلف نہیں تو اس کا ولی مکلف ہے اور ولی کا فعل، بچے کا فعل سمجھا جائے گا۔ اس جواب کو مصنفؒ نے رد کر دیا ہے کہ اسلام قبول کرنے اور نماز پڑھنے میں ولی کا فعل بچے کے فعل کے قائم مقام نہیں، بلکہ خود بچے کے فعل کا اعتبار ہے۔ اور ان دونوں کے علاوہ میں حق کا بچے کے مال یا اس کے ذمہ سے متعلق ہونا ایک حکم شرعی ہے، پھر اس کا ادا کرنا دوسرا حکم شرعی ہے، جو کہ حکم اول پر مرتب تو ہے، لیکن بعینہ حکمِ اول نہیں ہے۔ لہذا مکلفین کی جگہ عباد کا لفظ استعمال ہوتا تو درست ہوتا۔

تشریح الشرح

وهذا السوال لا يتأتى...... شارحؒ اس اعتراض کے بارے میں تین باتیں بیان فرما رہے ہیں:

❶ پہلی بات هذا السوال سے۔ کہ یہ دوسرا اعتراض ان لوگوں پر وارد نہیں ہو سکتا، جنہوں نے حکم کی تعریف خطاب الله الخ سے کی ہے، کیونکہ صبی کے لئے کوئی حکم ہے ہی نہیں۔ لہذا صبی کا فعل لے کر اعتراض کرنا درست نہیں۔

❷ دوسری بات ثم لا يخفى سے۔ فرماتے ہیں کہ صبی کے ذمے جو مال آتا ہے وہ الگ حکم ہے اور ولی جو بچے کی طرف سے مال ادا کرتا ہے وہ الگ حکم ہے۔ تو یہاں اگر ''مکلفین'' کی جگہ ''عِباد'' کا لفظ بھی استعمال کیا جائے، جب بھی کوئی فائدہ نہیں۔

❸ تیسری بات "وبأن الصحة والفساد ...... سے۔ فرماتے ہیں صحت وفساد، شروع سے احکام شرعیہ ہیں ہی نہیں، بلکہ یہ تو امورِ عقلیہ میں سے ہیں تو جب یہ احکام شرعیہ ہیں ہی نہیں تو فعلِ صبی پر صحت وفساد کا حکم لگانا ہی فضول ہے۔

و معنی جواز البیع ...... متن میں ایک لفظ آیا ہے، جواز بیع وصحۃ الصلوۃ کا۔ اس کا معنی بیان فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ولی اس بات پر مامور ہے کہ وہ ان کو حکم دیں۔ ابھاریں نماز پر، نبی علیہ السلام کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مروھم بالصلاۃ و ھم أبناء سبع ...... الحدیث.

اس کا جواب یہ ہے کہ اعتراض کا مبنیٰ یہ ہے کہ صبی کے لئے کوئی حکم ہوتا ہی نہیں، حالانکہ صبی اگر کوئی چیز تلف کر دے تو اس پر ضمان ہوتا ہے تو یہ تلف کرنا وجوب ضمان کے لئے سبب بنا۔ اب تلف، یہ اگر چہ حکم تکلیفی نہیں لیکن حکم وضعی ضرور ہے۔ ثانیاً آپ کا یہ کہنا کہ تعلق الحق بمال الصبی وبذمته حکم نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اس کا تعلق افعال سے نہیں ہے تو یہ بھی صحیح نہیں، کیونکہ صبی کے ذمے جو امور مالیہ آتے ہیں تو اولاً صبی کے ذمے اس کی ادا ہے۔ پھر ولی کا فعل، صبی کے فعل کے قائم مقام ہوتا ہے۔ ثالثاً آپ یہ کہہ رہے ہیں کہ صحت وفساد، امور عقلیہ میں سے ہیں۔ آپ کا یہ کہنا بھی غلط ہے، اس لئے کہ عقل سے یہ معلوم کرنا کہ کوئی بھی عمل یا کوئی بھی فعل، شرع کے موافق ہے یا شرع کے مخالف ہے، یہ شریعت کے ورود کے بعد ہی ہوسکتا ہے، لہٰذا یہ امور شرعیہ میں سے ہے، امورِ عقلیہ میں سے نہیں ہے۔

تیسرا اعتراض

ویخرج منه ماثبت بالقیاس؛ إذ لا خطاب هنا، إلا أن یقال. اعلم! أن المصادر قد یقع ظرفاً نحو: آتیك طلوع الفجر، أي: وقت طلوعه، فقوله: إلا أن یقال من هذا القبیل؛ فإنه استثناء مفرغ من قوله: ویخرج منه ما ثبت بالقیاس، أي: في جمیع الأوقات إلا وقت قوله في جواب الإشکال یدرك بالقیاس أن الخطاب ورد بهذا، لا أنه ثبت بالقیاس؛ فإن القیاس مظهِر للحکم لا مثبِت، فاندفع الإشکال.

ترجمہ: اور اس سے وہ حکم خارج ہو جائے گا، جو ثابت بالقیاس ہو، اس لئے کہ وہاں خطاب ہی نہیں ہوتا۔ ہاں اگر یہ کہا جائے (اعلم سے بطور جملہ معترضہ ایک قاعدہ بیان کر رہے ہیں کہ) جاننا چاہئے کہ مصادر کبھی ظرف بھی بن کر واقع ہوتے ہیں، جیسا کہ "آتیك طلوع الفجر" یعنی طلوع فجر کے وقت میں تمہارے پاس آؤنگا تو قول ماتن "إلا أن یقال" بھی اسی قبیل سے ہے، اس لئے کہ یہ (إلا أن یقال) و یخرج منه ماثبت بالقیاس کے جملہ سے استثناء مفرغ واقع ہے۔ یعنی ثابت بالقیاس سارے اوقات میں خارج ہو جائے گا سوائے اس وقت کے کہ جب اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ قیاس کے ذریعہ اس

بات کا ادراک ہوتا ہے کہ خطاب اس کے بارے میں وارد ہے، نہ یہ کہ وہ ثابت بالقیاس ہے، اس لئے کہ قیاس حکم کو ظاہر کرتا ہے ثابت نہیں کرتا۔ لہٰذا اشکال ختم ہوگیا۔

ویخرج منه ما ثبت بالقياس......

مصنفؒ یہاں سے تیسرا اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کی تعریف سے وہ احکام خارج ہو جاتے ہیں، جو قیاس سے ثابت ہیں؟۔ جواب یہ دیا گیا ہے کہ قیاس کسی حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ قیاس صرف حکم کو ظاہر کرتا ہے، یعنی یہ بتاتا ہے کہ یہاں اللہ کا حکم موجود ہے، لہٰذا تعریف درست ہے۔ اور یہی اشکال سنت و اجماع سے ثابت ہونے والے احکام پر بھی ہے۔ جواب یہی ہے کہ یہ سنت و اجماع خطاب اللہ کے لئے کاشف ہیں نہ یہ کہ وہ خود ثابت کرنے والے ہوں۔

چوتھا اور پانچواں اعتراض

وأيضاً يخرج: آمنوا وفاعتبروا، أي: من الحد، مع أنهما حكم؟ فالمراد بالإيمان هنا: التصديق، فوجوب التصديق حكم مع أنه ليس من الأفعال؛ إذ المراد بالأفعال: أفعال الجوارح، ووجوب الاعتبار، أي: القياس حكم، مع أنه ليس من أفعال الجوارح؟ ويقع التكرار بين العملية و بين المتعلق بأفعال المكلفين؛ لأنه قال في حد الفقه: العلم بالأحكام الشرعية العملية، والحكم: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، فيكون حد الفقه: العلم بخطابات الله تعالىٰ المتعلق بأفعال المكلفين الشرعية العملية، فيقع التكرار، إلا أن يقال: نعني بالأفعال: ما يعم فعل الجوارح، وفعل القلب، وبالعملية: ما يختص بالجوارح، فاندفع بهذه العناية التكرار، وخرج جواب الإشكال المتقدم وهو قوله: يخرج نحو: آمنوا و فاعتبروا؛ لأنهما من أفعال القلب.

ترجمہ: اور اسی طرح، تعریف سے ﴿آمنوا﴾ اور ﴿فاعتبروا﴾ جیسے احکام خارج ہو جائیں گے، حالانکہ یہ از قبیل حکم ہیں۔ پس ایمان سے یہاں پر تصدیق مراد ہے اور وجوب تصدیق حکم ہے، حالانکہ یہ افعال میں سے نہیں، اس لئے کہ افعال سے مراد افعالِ جوارح ہیں۔ اور عملیہ کے لفظ اور المتعلق بافعال المکلفین میں تکرار واقع ہو رہا ہے، اس لئے کہ مصنفؒ نے فقہ کی تعریف میں یہ کہا ہے کہ: فقہ احکام شرعیہ عملیہ کے جاننے کا نام ہے اور حکم، اللہ تعالیٰ کے خطاب کا نام ہے، جو کہ متعلق ہے افعال مکلفین کے

ساتھ۔

تو (ان دونوں تعریفوں کو سامنے رکھتے ہوئے) فقہ کی تعریف یہ ہو جائے گی کہ: فقہ اللہ تعالیٰ کے خطابات کا نام ہے، جو متعلق ہیں مکلفین کے افعال سے، جو کہ شرعی اور عملی افعال ہیں۔ تو تکرار واقع ہوگا۔ ہاں! اگر یہ کہا جائے کہ افعال سے ہم عام مراد لیتے ہیں، چاہے ان کا تعلق جوارح کے ساتھ ہو یا قلب کے ساتھ اور عملیہ سے صرف وہ افعال مراد لیتے ہیں، جو متعلق بالجوارح ہیں تو اشکال ختم ہو سکتا ہے، اور اس سے اعتراض سابق کا جواب بھی نکل آیا کہ تعریفِ حکم سے آمنوا اور فاعتبروا جیسے افعال خارج نہیں ہوں گے، کیونکہ وہ افعال قلب میں سے ہیں۔

چوتھا اعتراض

اس تعریف سے "آمنوا" اور "فاعتبروا" یعنی افعال قلب نکل جائیں گے، باوجود یہ کہ وہ حکم ہیں، اس لئے کہ اس تعریف میں ایک لفظ ہے "افعال" اس سے بظاہر وہ افعال مراد ہیں، جو جوارح سے متعلق ہیں اور آمنوا و فاعتبروا کا تعلق، دل سے ہے یہ جوارح کا عمل نہیں؟

جواب یہ ہے کہ افعال سے ہماری مراد دونوں ہیں افعالِ جوارح بھی اور افعال قلب بھی۔

پانچواں اعتراض

ویقع التکرار بین العملیة و بین المتعلق...... سے کہ عملیہ کے لفظ میں تکرار ہے، اس لئے کہ حکم کی تعریف میں افعال کا لفظ ہے، اس سے بھی افعالِ جوارح مراد ہیں اور عملیہ کی قید سے بھی افعال جوارح مراد ہیں۔

جواب: عملیہ سے ہماری مراد صرف افعالِ جوارح ہیں، جب کہ افعال المکلفین میں، افعال سے افعالِ جوارح اور افعالِ قلب دونوں مراد ہیں۔ لہذا یہ قید مفید ہے اس میں تکرار نہیں، اس لئے کہ افعال، عام اور عملیہ، خاص ہے۔

تشریح الشرح:

شارح نے بھی ان تینوں سوالوں جوابوں کو اسی ترتیب سے ذکر کیا ہے۔ فلا نذکرها مکرراً.

ولقائل أن يقول: إذا حمل...... : شارحؒ نے مصنف پر اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض سہ بندی ہے۔

① پہلا بند: تو یہ ہے کہ اگر اس تعریف کو مطلق حکم کی تعریف بنائیں تو شرعیہ کا معنی مایتوقف علی

الشرع ہوگا۔لہٰذا وجوبِ ایمان وغیرہ اس سے نکل گئے،تو تعریف میں لفظ عملیہ کی قید یقینی طور پر بے فائدہ اور مکرر ہے،اس لئے کہ اس کے ذریعے وجوب ایمان کو نکالیں گے،جب کہ یہ لفظِ شرعیہ سے نکلا ہوا ہے تو لفظِ عملیہ سے اس کو نکالنا یہ تو نکلے ہوئے کو نکالنا ہے؟

② دوسرا بند: شارحؒ فرماتے ہیں ایسے موقع پر مصنفؒ فرمایا کرتے ہیں کہ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں:ا-عملیہ،۲-نظریہ۔تو یہاں عملیہ کی قید،احکام نظریہ کو نکالنے کے لئے ہے،جیسے کون الاجماع حجةً وغیرہ۔ شارحؒ نے اس کو رد کیا اور کہا کہ احکامِ نظریہ تو اس تعریف میں داخل ہی نہیں،اس لئے کہ تعریف میں الفاظ ہیں للاقتضاء أو التخيير۔لہٰذا کون الإجماع حجة اس میں داخل نہیں ہوسکتا،اس لئے کہ "کون الإجماع حجة" ازقسمِ احکامِ نظریہ ہے،اور "اقتضاء وتخيير" ازقسمِ احکامِ عملیہ ہے،لہٰذا "للاقتضاء أو التخيير" کے الفاظ "کون الإجماع حجة" کو فقہ کی تعریف میں داخل ہونے نہیں دے گا۔

③ تیسرا بند: بعض لوگوں نے اس کا جواب دیا کہ عملیہ کی قید "کون السنة والإجماع والقياس حججاً وجوب العمل بمقتضاها" کو نکالتی ہے،کیونکہ یہ اقتضاء ضمنی میں داخل ہیں۔لہٰذا یہ قید مفید ہے۔ اس کو بھی شارحؒ نے رَد کیا اور فرمایا کہ اگر یہ اقتضاءِ ضمنی میں داخل ہو جائیں تو پھر یہ عملیہ ہیں اور لفظ عملیہ سے نہیں نکلیں گے،کیونکہ جو اپنے گھر کے افراد میں سے ہے،تو گھر سے کیسے نکلیں گے؟

جواب: شارحؒ نے خود ہی جواب دیا کہ عملیہ کی یہ قید جواز الاجماع اور وجوب قیاس کو نکالنے کے لئے ہے،کیونکہ وہ شرعیہ نہیں۔

اور بعض لوگوں نے جوابِ سابق پر اصرار کیا ہے،لیکن تھوڑی سی تفصیل بھی کی ہے کہ وجوب العمل بمقتضاها کا معنی یہ ہے کہ ہم ان کے مقتضٰی کے موافق فتوی دیں۔جب بات ایسی ہے تو پھر یہ شرعیہ ہوں گے،عملیہ نہیں ہوں گے،لہٰذا ان کو عملیہ کی قید سے خارج کریں گے۔

احکامِ شرعیہ کا بیان

والشرعية مالايدرك لولا خطاب الشارع، سواء كان الخطاب وارداً في عين هذا الحكم، أو وارداً في صورةٍ يحتاج إليها هذا الحكم، كالمسائل القياسية فيكون أحكامها شرعية؛ إذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لايدرك الحكم في المقيس.

ترجمہ: اور شرعیہ وہ ہے کہ خطاب شارع کے بغیر اس کا ادراک نہ ہو سکے، خواہ وہ خطاب اس کے عین میں وارد ہو یعنی اس حکم میں نص صریح وارد ہو یا کسی ایسی صورت میں وارد ہو کہ جس کی طرف یہ حکم محتاج ہو، جیسے مسائل قیاسیہ ہیں، لہٰذا مسائل قیاسیہ کے احکام بھی شرعی ہوں گے، اس لئے کہ اگر مقیس علیہ میں شارع کا حکم نہ ہوتا تو مقیس کا حکم معلوم نہیں ہو سکتا تھا۔

تشریح المتن: مصنف فرماتے ہیں کہ شرعیہ کی قید جو ذکر ہے اس کا معنیٰ: ما یتوقف علی الشرع ہے۔ پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

❶ خطاب اللہ یعنی قرآن کی آیتیں یا احادیث وارد ہو، عین حکم میں۔

❷ خطاب اللہ وارد ہو اصل حکم میں یعنی مقیس علیہ میں جیسے مسائل قیاسیہ۔ تو خطاب کی ان دونوں صورتوں کو مصنف نے مالا یدرك لو لا خطاب الشارع سے تعبیر کیا ہے۔

تشریح الشرح:

قولہ: والشرعیة مالا یدرك...... شارحؒ نے اس عبارت کے تحت تین ۳ بحثیں ذکر کی ہیں۔

۱- پہلی بحث: والشـــرعیة...... سے۔ اسی طرح بیان فرمائی ہے، جس طرح مصنف نے ذکر کیا البتہ اس قید (الشرعیہ) کے فائدے کا اضافہ فرمایا ہے وہ یہ کہ اس قید کے ذریعے سے حکم کی تعریف سے وجوبِ ایمان وغیرہ نکل جائیں گے اور کون الإجماع والقیاس حجة یہ داخل ہو جائیں گے، اس تقدیر پر یہ کہ احکام میں سے ہوں۔

۲- دوسری بحث: "وإنما لم یفسر الشرعیة...... سے۔ اگر شرعیہ کا معنیٰ: ماورد به خطاب الشـــرع کرلیں تو اس صورت میں لفظِ شرعیہ مکرر ہو جائے گا، اس لئے کہ "خطاب اللہ" اور "ماورد به خطاب الشرع" دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے، تو گویا ایک ہی تعریف میں دو جگہ شرعیہ کا ذکر ہوگا، اور یہ غلط ہے، اس لئے مصنفؒ نے "شرعیہ" کا معنیٰ "مالا یدرك لو لا خطاب الشرع" یعنی "مایتوقف علی الشرع" سے کیا اور "ماورد به خطاب الشرع" سے نہیں کیا۔

۳- تیسری بحث: "وعند الأشاعرة...... سے۔ شارح فرماتے ہیں، کہ اشاعرہ کی نظر میں حکم ما یتوقف علی الشرع کا نام ہے، لہٰذا اگر تعریف، مطلق حکم کی بھی بنائیں، پھر بھی اشاعرہ کی نظر میں لفظِ شرعیہ

مکرر ہے، کیونکہ ان کی نظر میں عقل کا ادراکِ احکام میں کوئی دخل نہیں۔ بہر حال آپ حکم کی جو بھی تفسیر کریں، ہر صورت میں لفظِ شرعیہ، عند الاشاعرہ مکرر ہوگا۔

فقیہ کی تعریف میں اشاعرہ پر اعتراض

فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفات كونهما عقليين. اعلم أن عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال و قبحها يدركان عقلاً، و بعضها لا، بل يتوقف على خطاب الشارع. فالأوّل لا يكون من الفقه، بل هو علم الأخلاق، والثاني هو الفقه، وحد الفقه يكون صحيحاً جامعاً، ومانعاً على هذا المذهب.

وأما عند الأشعري وأتباعه: فحسن كل فعل و قبحه شرعي، فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجود ونحوهما و قبح أضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند أحد، فيدخل في حد الفقه المصطلح ماليس منه، فلايكون هذا تعريفاً صحيحاً للفقه المصطلح على مذهب الأشعرية.

ترجمہ: ((پس تعریف فقہ میں ہر فعل کا حسن اور اس کا قبح داخل ہو جائے گا، ان لوگوں کے ہاں، جو افعال کے حسن اور قبح کے عقلی ہونے کے منکر ہیں))، جان لو! کہ ہمارے ہاں اور جمہور معتزلہ کے ہاں، بعض افعال کا حسن و قبح عقلی ہے اور بعض کا نہیں۔ بلکہ وہ خطاب شارع پر موقوف ہیں۔ لہذا ان افعال کا حسن و قبح جو عقلی ہے وہ ہمارے ہاں فقہ میں سے نہیں، بلکہ وہ علم الاخلاق ہے اور وہ حسن و قبح جو موقوف علی الخطاب ہے وہ فقہ میں سے ہے اور فقہ کی تعریف ہمارے مذہب کے مطابق صحیح اور جامع و مانع ہے۔

مگر امام اشعری اور ان کے اتباع کے ہاں ہر فعل کا حسن و قبح شرعی ہے۔ لہذا یہ دونوں فقہ میں سے ہوں گے، حالانکہ تواضع اور سخاوت وغیرہ کا حسن اور ان کے اضداد کے قبح کو کسی کے ہاں فقہ اصطلاحی میں سے نہیں سمجھا جاتا۔ پس فقہ کی تعریف میں وہ امور داخل ہو رہے ہیں، جو کہ اس میں سے نہیں ہیں، لہٰذا اشاعرہ کے مذہب کے مطابق فقہ اصطلاحی کی مذکورہ تعریف صحیح نہیں ہوئی۔

تشریح المتن: یہ اشاعرہ کے مذہب کے موافق ایک اعتراض ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ ہماری نظر میں، اسی طرح جمہور معتزلہ کی نظر میں کچھ افعال ایسے ہیں، جن کا حسن و قبح از روئے عقل معلوم ہو جاتا ہے اور کچھ افعال ایسے ہیں کہ ان کا حسن و قبح از روئے شرع معلوم ہو جاتا ہے، تو بات بڑی واضح ہے کہ جن افعال کا حسن و قبح شرعی ہے تو فقہ میں داخل ہیں، اور جن افعال کا حسن و قبح عقلی ہے وہ فقہ میں داخل نہیں ہے، بلکہ وہ علم

الاخلاق کے قبیل سے ہے، اور اس اعتبار سے فقہ کی تعریف ہر جامع مانع ہونے کا حکم بے غبار لگایا جاسکتا ہے، لیکن اشاعرہ کے نظریات ہیں کہ عقل کو درکِ حکم میں کوئی دخل نہیں، جب احکام تمام کے تمام شرعیہ ہیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ تواضع اور جود کا حسن اور ان کے مقابلات، تکبر اور بخل کا قبح (جو کہ معلوم بالعقل ہے) یہ بھی فقہ ہوں۔ لہٰذا اشاعرہ کے مذہب کے مطابق یہ غیر فقہ، فقہ میں داخل ہو رہے ہیں؟

تشریح الشرح:

قوله: فيدخل: يريد أن تعريف........ شارحؒ نے مصنفؒ کے قول کی تفصیل بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ: یہ اعتراض اشاعرہ پر کس طرح ہوسکتا ہے، جب کہ مصنف نے خود پہلے فرمایا ہے کہ: عملاً کی قید بڑھائی جائے گی اور یہ بھی کہا تھا کہ "معرفة النفس" اگر عملیات میں سے ہو تو فقہ ہے اور پھر اس جگہ جو تعریف کی ہے، اس میں عملیہ کا لفظ موجود ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز از قسم عملیات نہیں ہے تو وہ فقہ میں سے نہیں ہے۔ یا پہلی تعریف جو فقہ کی کی گئی ہے اس کو ملحوظ رکھا جائے یا دوسری تعریف میں عملیہ کی قید کو ملحوظ رکھا جائے تو پھر اشاعرہ پر کوئی اعتراض نہیں، کیونکہ یہ عملیہ نہیں اور جب یہ حسن جود اور قبح بخل وغیرہ عملیات میں نہیں ہیں تو یہ خود بخود "عملا" یا العملیہ کی قید سے نکل جائیں گے۔ تو شاید کہ مصنف اپنی سابقہ بات (قید عملا) کو بھول گئے یا یہاں عملیہ کی قید کا ذہول ہوگیا۔

یہ شارح نے مصنف پر رد کیا ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ نہ تو مصنفؒ تعریفِ اول میں "عملاً" کی قید کو بھولے ہیں اور نہ ہی ان کو تعریف ثانی میں "عملیہ" کی قید کا ذہول ہوا، بلکہ بات یہ ہے کہ نفس تواضع یا جود اور ان کے مقابلات بعینہ مراد نہیں، بلکہ مصنف کی مراد ان کے آثار ہیں۔ جو از قسم افعالِ جوارح ہیں مثلاً عملی طور پر اظہارِ تواضع اور کسی غریب ویتیم کے ساتھ ہمدردی، شفقت کا اظہار اور زبانی طور پر اس کو تسلی دینا، یہ سب عملیات ہیں، لیکن یہ فقہ میں درج نہیں ہیں، جب کہ اشاعرہ کے نزدیک یہ سب احکامِ شرعیہ عملیہ ہو کر فقہ میں داخل ہو رہے ہیں، لہٰذا ان کے مذہب کے موافق یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوگی۔

امام رازی پر اعتراض

ولا يزاد عليه، أي: على حد الفقه المصطلح، التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لإخراج مثل الصلوة والصوم؛ فإنهما منه. وليس المراد بالأحكام بعضها وإن قل. اعلم! أن هذا القيد ذكر في

"المحصول"؛ ليخرج مثل الصلوة والصوم وأمثالهما؛ إذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيهاً، وليس كذلك.

فأقول: هذا القيد ضائع؛ لأنا لانسلم أنه لولم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيهاً؛ لأن المراد بالأحكام ليس بعضها وإن قل؛ فإن الشخص العالم بمئة مسألة من أدلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورةً أو لا يعلم، كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه، لايسمى فقيهاً. فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع أن العالم بذلك وحده لايسمى فقيهاً، كالعلم بمئة مسألة غريبة، فإنه من الفقه، لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه، فلا معنى لإخراجهما منه بذلك العذر الفاسد.

ترجمہ: اور فقہ کی اصطلاحی تعریف میں اس قید کا اضافہ نہیں کیا جائے گا، کہ وہ مسائل بدیہی نہ ہوں، نماز، روزہ وغیرہ کے اخراج کے لئے، اس لئے کہ یہ فقہ میں سے ہیں اور احکام سے بعض مراد نہیں ہیں اگر چہ وہ کم ہوں۔ جان لو! کہ یہ قید محصول میں بڑھائی گئی ہے، تا کہ اس کے ذریعہ سے نماز، روزہ اور ان کے ہم مثل دوسرے احکام کو خارج کیا جائے، اس لئے کہ اگر ان کو خارج نہ کیا گیا تو وہ شخص، جس کو نماز روزہ کے وجوب کا علم ہو وہ فقیہ ہوگا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

تو میں کہتا ہوں کہ یہ قید فضول ہے اس لئے کہ اگر ان کو خارج نہ کیا گیا تو وہ شخص جس کو ان کے وجوب کا علم ہو، فقیہ ہوگا؟ یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ احکام سے بعض مراد نہیں ہیں، اگر چہ وہ کم ہوں کیونکہ ایک شخص جو سو مسائل مع دلائل کے جانتا ہو خواہ وہ مسائل ضروریات دین میں سے ہوں یا نہ ہوں، مثلاً وہ مسائل غریبہ (غیر مانوسۃ الاستعمال) جو کہ کتاب الرہن میں ہیں، صرف ان کے جاننے والے کو فقیہ نہیں کہا جائے گا۔ لہذا وجوب نماز روزہ کا علم فقہ میں سے ہے، مگر صرف ان مسائل کے جاننے والے کو فقیہ نہیں کہا جائے گا، جیسے کہ سو مسائل غریبہ (غیر مانوسۃ الاستعمال) کا علم اس لئے کہ وہ مسائل غریبہ فقہ میں سے تو ہیں، لیکن صرف ان کے جاننے والے کو فقیہ نہیں کہا جاتا۔ لہذا اس عذر فاسد کی وجہ سے ان کے اخراج کا کوئی معنی نہیں۔

تشریح المتن: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ قید "التي لايعلم كونها من الدين ضرورةً" فقہ کی تعریف میں نہ لگائی جائے صوم وصلوۃ کے علم کو نکالنے کے لئے، جیسا کہ امام رازیؒ نے کیا ہے۔ اس لئے کہ یہ بات تو خود ظاہر ہے کہ اگر کوئی شخص سو (۱۰۰) مسئلے بھی جانتا ہو اور وہ بھی عجیب وغریب، کتاب الرہن وغیرہ

کے، تب بھی وہ فقیہ نہیں ہوسکتا، جب تک اس کو ہمہ گیر فقاہت حاصل نہ ہو۔ لہذا یہ قید لگا کر صوم وصلوۃ کے علم کو فقہ کی تعریف سے نکالنا درست نہیں، اس لئے کہ وہ فقہ کی تعریف میں داخل ہی نہیں، یعنی فقیہ بننے کے لئے تو ہمہ گیر فقاہت ضروری ہے، چند مسائل کے جاننے سے کوئی فقیہ نہیں بنتا، اور چند کیا اگر کوئی شخص سو ۱۰۰...... مسائل کو دلائل سمیت جانتا ہو اور وہ بھی کتاب الرہن جیسے مشکل مسائل، لیکن اس کو اگر ہمہ گیر فقاہت حاصل نہیں تب بھی وہ فقیہ نہیں بن سکتا، تو صرف صوم وصلوۃ کے مسائل کو جاننے والا کیسے فقیہ بنے؟ لہٰذا اس عذر فاسد کی وجہ سے "التی لا یعلم الخ" کی قید بڑھانا غلط ہے۔

تشریح الشرح

قوله: ولا یزاد علیه...... شارحؒ نے پہلے تو مصنفؒ والی بات ہی کو واضح کیا ہے، اس کے بعد فرمایا کہ امام رازیؒ نے جو قید لگائی ہے اس کا مطلب سمجھا جائے۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وجوب صلوۃ و صوم کو جاننے والا ہے تو وہ مصطلح فقہاء میں سے نہیں ہوگا اور یہ قید کسی سے احتراز کے لئے نہیں۔ یہ مطلب ہے ان کی قید کا، نہ وہ جو مصنف سمجھے اور امام رازی پر رد کر دیا کہ فقیہ "من له الفقه" کو کہتے ہیں، اور فقہ بعض احکام کے علم کو نہیں کہتے وإن قــل، حتی کہ ایک یا دو مسئلے جاننے والے کو فقیہ کہا جائے، بلکہ سو مسائل غریبہ استدلالیہ کے جاننے والے کو بھی فقیہ نہیں کہا جا سکتا، تو عالم بمسئلة ومسئلتین کو کیسے فقیہ کہا جا سکتا ہے۔

اور دوسری بات یہ کہ اگر مطلب وہی ہے جو مصنف نے سمجھا تو بھی ہم ان سے مناقشہ نہیں کر سکتے، کیونکہ ہر ایک کی اپنی اصطلاح ہے، ولا مناقشة في الاصطلاح.

جواب: مصنف کی طرف سے پہلی بات کا جواب یوں دے سکتے ہیں کہ امام رازیؒ نے محصول میں جو عبارت تحریر فرمائی ہے وہ یہ ہے "احتراز عن علم وجوب الصلوة والصوم" اور اس کا مطلب وہی ہے، جو مصنف نے بیان کیا، لہٰذا مصنف نے جو بات سمجھی وہ بالکل درست ہے۔ دوسری بات کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ ایسی اصطلاح کو ہم قبول نہیں کرتے، جس کا کوئی فائدہ نہ ہو، ہاں کوئی اور قبول کرتا ہو تو کرتا رہے۔

کتنے احکام جاننے والے کو فقیہ کہا جائے گا؟

ثم اعلم أنه لا يراد بالأحكام الكل؛ لأن الحوادث لا تكاد تتناهي، ولا ضابط يجمع أحكامها، ولا يراد كل واحد؛ لثبوت لا أدري، ولا بعض له نسبة معينة بالكل، كالنصف أو الأكثر؛ للجهل به،

ولا التهيؤ للكل؛ إذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه، والقريب مجهول غير منضبط، و لا يراد أنه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد؛ لأن العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الأحكام مدة حياتهم، كأبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ لم يدرِ الدهرَ، وللخطأ في الاجتهاد، ولأن حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ، وأيضاً لايليق في الحدود أن يذكر العلم و يراد به تهيؤ مخصوص؛ إذ لا دلالة لللفظ عليه أصلاً.

ترجمہ: پھر جان لو کہ احکام سے سارے یعنی کل مجموعی مراد نہیں ہوسکتے، اس لئے کہ حوادث، غیر متناہی ہیں اور ان حوادث کو جمع کرنے کے لئے کوئی ضابطہ نہیں ہے (یعنی ایسا کوئی اصول و ضابطہ نہیں، جو فقہی اعتبار سے ان سارے حوادث کا احاطہ کر سکے) اور ہر ایک یعنی کل افرادی بھی مراد نہیں ہوسکتا، کیونکہ (بعض ائمہ مجتہدین جو بالاتفاق مجتہد ہیں، ان سے بعض مسائل کے بارے میں) لاادری ثابت ہے۔ اور نہ کل کی طرف نسبت کرتے ہوئے بعض متعین احکام مراد لئے جاسکتے ہیں، جیسے کہ نصف وغیرہ اور نہ اکثر مراد لئے جاسکتے ہیں، کیونکہ وہ بھی مجہول ہیں اور نہ تھیؤ واستعداد مراد ہے، اس لئے کہ تھیؤ بعید، کبھی غیر فقیہ میں بھی پایا جاتا ہے اور تھیؤ قریب، مجہول غیر منضبط ہے اور نہ یہ مراد ہوسکتا ہے کہ وہ ایسا مجتہد ہو کہ وہ بذریعۂ اجتہاد ہر مسئلے کا حکم معلوم کر سکے، اس لئے کہ علماء مجتہدین کو بعض مسائل کا علم پوری زندگی معلوم نہیں ہوسکا، جیسے کہ امام ابوحنیفہؒ کو پوری زندگی "دھر" کے معنی کا علم نہ ہوسکا۔ اور (دوسری وجہ یہ ہے کہ) اجتہاد میں غلطی بھی ہوجاتی ہے۔ (تیسری وجہ یہ ہے) کہ بعض حوادث کے احکام میں اجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہوتا اور (چوتھی وجہ یہ ہے کہ) تعریفات میں لفظِ علم ذکر کر کے اس سے تھیؤ مخصوص مراد لینا مناسب نہیں، اس لئے کہ لفظ (علم) کی دلالت اس پر بالکل نہیں۔

تشریح المتن: یہاں جو فقہ کی تعریف میں لفظِ احکام ذکر ہے، اس سے کیا مراد ہے۔ تو اس سلسلے میں مصنف نے پانچ احتمالات ذکر فرمائے ہیں اور پھر ان پر رد بھی کیا ہے۔

❶ پہلا احتمال: تو یہ ہے کہ احکام سے کل احکامِ مجموعی مراد ہوں، لیکن یہ بات ممکن نہیں، کیونکہ حکم ہوتا ہے حادثہ پر، اب حوادث اس اعتبار سے تو محصور ہیں کہ جب تک دنیا ہے حوادث ہیں، لیکن انسان کے علم کے اعتبار سے محصور اور متناہی نہیں۔ لہٰذا کل مجموعی مراد نہیں ہوسکتا۔

❷ دوسرا احتمال: یہ ہے کہ احکام سے کل افرادی مراد ہوں، لیکن یہ بھی مراد نہیں ہوسکتا، کیونکہ بعض

حضرات جو واقعتاً فقیہ تھے، جیسے امام مالکؒ کہ ان کے سامنے چالیس احکام پیش کئے گئے تو آپ نے چار کا جواب دیا اور چھتیس کے بارے میں "لا أدري" فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کل افرادی بھی مراد نہیں ہوسکتا۔

۳ تیسرا احتمال: یہ ہے کہ بعض متعین احکام مراد ہوں، کل کی طرف نسبت کرتے ہوئے، جیسے نصف یا اکثر، لیکن یہ احتمال بھی غلط ہے، اس لئے کہ جب کل معلوم نہیں تو پھر اس کے نصف یا اکثر کا علم کیسے ہوگا۔

۴ چوتھا احتمال: یہ ہے کہ احکام سے تھیؤ للکل مراد ہو یعنی تمام احکام کے لئے تیاری اور استعداد کہ جب مسئلہ پیش آیا، حکم لگادیا۔ لیکن یہ بھی غلط ہے اس وجہ سے کہ تھیؤ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) قریب (۲) بعید۔ اب تھیؤ بعید تو غیر فقیہ کو بھی بعض دفعہ حاصل ہوجاتا ہے کہ وہ چند مسئلوں کو استدلالاً جان لیتا ہے، اور تھیؤ قریب بھی مراد نہیں، اس لئے کہ وہ مجہول اور غیر منضبط ہے۔

۵ پانچواں احتمال: یہ ہے کہ اجتہاد کے ذریعے انسان ہر مسئلے کا حکم معلوم کر سکے تو فقیہ کہلائے گا، لیکن یہ احتمال بھی درست نہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس احتمال کو چار طرح سے رد کیا ہے۔

① پہلا طریقہ رد: تو یہ ہے کہ مجتہدین میں سے بعض حضرات کو کسی چیز کے بارے میں ہوسکتا ہے پوری عمر بھی معلوم نہ ہوسکے، جیسے امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں آتا ہے کہ تعینِ زمانہ کے اعتبار سے ''دہر کے معنی کیا ہیں'' ان کو معلوم نہیں ہوسکا۔ یعنی ایک آدمی اگر قسم کھا کر کہے "لا أكلم زيداً الدهر" تو ''دہر'' سے کتنی مدت مراد ہوگی، امام ابوحنیفہؒ کو پوری زندگی اس کا علم نہ ہوسکا۔

② دوسرا طریقہ رد: کہ اجتہاد میں خطاء کا بھی احتمال ہے۔

③ تیسرا طریقہ رد: کہ بعض دفعہ حوادث ایسے بھی ہوتے ہیں، کہ وہاں اجتہاد نہیں چلتا۔

④ چوتھا طریقہ رد: فرماتے ہیں کہ تعریفات میں ایسے الفاظ کو ذکر کرنا مناسب نہیں، جن سے تھیؤ مخصوص مراد ہو، کیونکہ لفظ علم اس پر بالکل دلالت نہیں کرتا۔

تشریح الشرح:

ثم اعلم أنه لا يراد بالأحكام...... : یہاں شارحؒ نے وہی پانچ احتمالات وضاحت سے ذکر کئے ہیں، فلا نذكرها مكرراً.

وهھنا، بحث، وهو: أن من الأحكام......: اس عنوان سے شارحؒ مصنفؒ پر ایک اعتراض کرنا چاہتے ہیں، جو کہ دو بندی ہے۔

اعتراض: ❶ پہلا بند: یہ ہے کہ لفظ کل تین طرح سے استعمال ہوتا ہے:

① کل مجموعی یعنی کل کو مجموعے پر محمول کرنا درست ہو، لیکن انفراد پر غلط ہو۔ مثال کل القوم یرفع هذا الحجر. کہ پوری قوم نے مل کر یہ پتھر اٹھایا۔

② کل انفرادی: یعنی لفظ کل کو افراد پر محمول کرنا درست ہو، لیکن مجموعے پر غلط۔ جیسے کل واحد من الناس یکفیه هذا الطعام. لوگوں میں سے ہر ایک ے لئے یہ کھانا کافی ہے۔

③ کل مجموعی و انفرادی معاً: یعنی لفظ کل کو مجموعے پر بھی محمول کرنا درست ہو اور افراد پر بھی، مثلاً ضربت کل القوم۔ اب شارحؒ فرماتے ہیں کہ احکام میں یہ تیسرا معنی مراد ہے، تو مصنفؒ نے کل اجتماعی اور کل انفرادی کو الگ الگ کیوں شمار کیا؟

❷ دوسرا بند: وإن التزم المصنف سے۔ اعتراض کا دوسرا بند یہ ہے کہ اگر مصنفؒ یہ فرمائیں کہ کلِ مجموعی سے ہماری مراد ہے باعتبار کل واحد یا باعتبار بعض اور کل انفرادی سے ہماری مراد ہے، صرف کلِ واحد، لہٰذا دونوں میں تغایر موجود ہے، اس لئے الگ الگ شمار کئے۔ تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ پھر تو عدمِ تناہی حوادث اس کے منافی نہیں، اس لئے کہ بعض حوادث کا حکم معلوم کرنا تو ممکن ہے۔ لہٰذا الگ الگ شمار نہیں کرنا چاہئے تھا؟

جواب: "والظاهر: أنه قصد بالكل...... سے۔ شارحؒ نے جواب دیا کہ ظاہر ہے کل مجموعی سے مراد وہ احکام ہیں، جو ماضیہ اور آتیہ ہیں اور کل انفرادی سے وہ احکام مراد ہیں، جو موجود ہیں اور یہ بات قرینِ قیاس بھی ہے، کیونکہ پہلے کی علت جو بیان کی گئی ہے، یعنی عدمِ تناہی حوادث، اس کے اعتبار سے بھی یہ بات درست ہے کہ تمام احکام ماضیہ وآیتہ کا علم حاصل کرنا محال ہے۔ اور دوسرے کے لئے علت بیان کی ہے "لا أدري" تو یہ علت موجود ہی میں ہو سکتی ہے۔

مصنف پر چھ طرح سے رد

ولما أجاب ابن الحاجب ...... شارحؒ، احتمالِ رابع اور خامس پر گفتگو کر رہے ہیں، کہ علامہ ابن حاجبؒ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ احکام سے ہماری مراد تهیــو ہے تو مصنفؒ نے اس کو بھی یہ کہہ کر رد

کردیا کہ تہیؤ بعید تو بعض دفعہ غیر فقیہ کو بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ چند مسئلوں کو استدلالاً جان لیتا ہے اور رہ گیا تھیؤ قریب تو وہ مجہول ہے، کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ کتنی استعداد ہو، جس کو تھیؤ قریب کہا جائے۔ تو پھر ابن حاجبؒ نے فرمایا کہ ہماری مراد ایک مخصوص استعداد ہے کہ انسان کے پاس اجتہاد و استنباط کا ایسا ملکہ ہو، کہ جو بھی مسئلہ آئے اس کو حل کرے۔ تو مصنف نے چار طریقوں سے اس کو رد کردیا۔ اب شارح مصنف کا چھ طریقوں سے رد کرتے ہیں۔

۱- **پہلا رد:** "بأنا لا نسلم أن عدم تيسر ......" سے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کی یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بعض احکام، مجتہد کو زندگی بھر معلوم نہ ہوسکیں اور اسی طرح یہ بھی تسلیم نہیں کہ بعض دفعہ مجتہد خطاء میں واقع ہوتا ہے، بلکہ یہ دونوں چیزیں ادلہ کے تعارض کی وجہ سے ہوسکتی ہیں، جو تھیؤ مخصوص کے منافی نہیں؟

جواب: جواب یہ ہے کہ تہیؤ مخصوص کا معنی آپ نے یہ بیان کیا کہ انسان متجمع ہو مأخذ، اسباب اور شرائط کا، جب انسان اس طرح متجمع ہے تو اس کے لئے تعارض ادلہ کا رفع کرنا ضروری ہے ورنہ وہ متجمع ہی نہیں کہ تعارض رفع نہیں کرسکتا۔

۲- **دوسرا رد:** "أو وجود الموانع" سے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں چیزیں یعنی بعض احکام زندگی بھر مجتہد کو معلوم نہ ہوں یا خطاء فی الاجتہاد ہو، موانع کی وجہ سے ہوسکتی ہیں، جو تہیؤ مخصوص کے منافی نہیں۔

جواب: جس تہیؤ کا آپ نے ذکر کیا ہے یعنی متجمع للمأخذ والاسباب والشرائط ہونا، تو ان صفات کے ہوتے ہوئے انسان کے سامنے موانع نہیں ہونے چاہئے، ورنہ وہ مجتہد ہی نہیں ہے۔

۳- **تیسرا رد:** "أو معارضة الوهم العقل ......" سے۔ شارح فرماتے ہیں یہ دونوں چیزیں یعنی خطاء فی الاجتہاد اور بعض احکام کا معلوم نہ ہونا، وہم کے عقل کے ساتھ معارضہ کی وجہ سے پائی جاسکتی ہیں۔ لہٰذا مصنفؒ کا رد، درست نہیں۔

جواب: جواب یہ ہے کہ ایسا آدمی جس پر پوری زندگی وہم غالب رہے، آپ اس کو فقیہ اور مجتہد قرار دیتے ہو؟ وہم کے غالب ہونے کی صورت میں وہ مجتہد ہی نہیں کہلاسکتا۔

۴- **چوتھا رد:** "أو مشاكلة الحق الباطل" سے۔ شارحؒ فرماتے ہیں، دیکھو یہ دونوں چیزیں

یعنی خطاء، اور بعض احکام کا معلوم نہ ہونا، یہ حق اور باطل کے درمیان مشاکلت کی وجہ سے ہوسکتا ہے، مصنف کا رد کرنا درست نہیں؟

جواب: جواب یہ ہے کہ ایسا آدمی جو حق اور باطل میں امتیاز نہ کرسکے وہ کیسے مستجمع للمآخذ والأسباب والشرائط ہوسکتا ہے، خود ہی انصاف کرنا۔

۵- پانچواں رد: "ولا نسلم: أن شيئاً من الأحكام ......" سے۔

پہلے اتنی بات ذہن نشین کرلیں کے پہلے چار رد شارح نے مصنف کے پہلے دو طریقوں پر کئے ہیں۔ اب یہاں سے مصنف کے تیسرے طریق پر شارح رد کرنا چاہتے ہیں، جو کہ پانچواں رد ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں کہ بعض حوادث میں اجتہاد کی گنجائش نہیں، اس پر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث دال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ آپ کے پاس اگر کوئی مسئلہ آجائے تو آپ فیصلہ کس چیز سے کریں گے؟ انہوں نے عرض کیا، قرآن سے۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر قرآن میں نہ ہو؟ انہوں نے عرض کیا سنت سے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر سنت میں نہ ہو؟ تو انہوں نے عرض کیا: اجتہاد سے فیصلہ کروں گا۔ اب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ اگر وہ محلِ اجتہاد نہ ہو تو کیا کرو گے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اجتہاد کی گنجائش ہر غیر منصوص مسئلہ میں ہوتی ہے۔

جواب: ہم جواب میں کہیں گے کہ یہ شاید اس زمانے کے لئے مخصوص ہو، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم موجود تھے۔ بوجہ اس کے کہ ایسے مسائل جن میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو، ان میں آپ کی طرف رجوع ممکن تھا۔ گویا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کی وجہ سے ہے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد بعض مسائل ایسے ہوسکتے ہیں، جو غیر منصوص ہوں اور ان میں اجتہاد کی گنجائش بھی نہ ہو، تو اب ایسے مسائل کے جاننے کی کوئی صورت نہیں ہے، لہٰذا اگر "تهيئو" سے تهيئو لكل الأحكام مراد لو تو پھر دنیا میں کوئی فقیہ نہ ہوگا۔

۶- چھٹا رد: "ولا نسلم أن لا دلالة للفظ العلم...... سے"۔ یہ رد مصنف کے چوتھے طریق زد پر ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں کہ جب لفظ "علم" ذکر ہو، اس سے تھیؤ مخصوص مراد نہ ہوسکتا ہو۔ اس لئے کہ علم کا اطلاق ملکہ پر عام ہے عرفاً، جیسے علوم کی تعریف میں علم کذا وکذا کہتے ہیں، اسی طرح

دوسری مثال کہ کہتے ہیں وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي إدراك، تو دونوں جگہ علم سے مراد، ملکہ بمعنی تھیٔ مخصوص ہے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ علم بمعنی ملکہ اس وقت ہوتا ہے، جب کہ علم مطلق ذکر ہو، جیسے آپ کی ذکر کردہ مثالوں میں اور اگر علم کے ساتھ متعلق ذکر ہو تو اس صورت میں تھیٔ مخصوص مراد نہیں ہو سکتا، جیسے علم بالا حکام میں متعلق ذکر ہے، اس لئے کہ علم احکام سے متعلق ہے۔

اور بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ ان دو مثالوں میں علم سے مراد، قواعد وضوابط ہیں، نہ کہ ملکہ۔

فقہ کی تیسری تعریف

وإذا عرفت هذا، فلا بد أن يكون الفقه علماً بجملة متناهية مضبوطة، فلهذا قال: بل هو العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها، والتى انعقد الإجماع عليها، من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها، فالمعتبر: أن يعلم في أيّ وقت كان جميع ماقد ظهر نزول الوحي به، في ذلك الوقت، فالصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول بعض الأحكام بعده، ثم مالم يظهر نزول الوحي به قد لايعلمه الفقيه، والصحابة رضي الله عنهم لعربيتهم كانوا عالِمين بما ذكر، ولم يطلق الفقيه إلا على المستنبطين منهم، وعلم المسائل الإجماعية يشترط إلا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لعدم الإجماع في زمنه، لا المسائل القياسية للدور، بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو أن يكون مقروناً بشرائطه.

ترجمہ: اور جب آپ نے یہ پہچان لیا، تو ضروری ہے کہ فقہ ایک منضبط مجموعہ کا نام ہو، اس وجہ سے ماتن نے کہا۔ بلکہ وہ ان تمام احکام شرعیہ عملیہ کا نام ہے، جن پر نزول وحی کا ظہور ہو چکا ہو اور جن پر اجماع منعقد ہوا ہو، اپنے ادلہ سے حاصل شدہ ہوں، استنباطِ صحیح کے ملکہ سمیت۔ لہٰذا اصل اعتبار اس کا ہے کہ یہ معلوم ہو کہ اس (حکم) کے بارے میں کس وقت نزول وحی کا ظہور ہوا۔ پس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اس وقت فقہاء تھے، جب کہ بعض احکام کا نزول اس کے بعد ہوا تھا۔ پھر جس کے بارے میں نزول وحی کا ظہور نہ ہوا ہو، کبھی فقیہ اس کو نہیں جانتا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اہل زبان ہونے کی وجہ سے اس کو جانتے تھے، جس کا تذکرہ اوپر آ گیا۔ لیکن فقیہ کا لفظ صرف انہی کے لئے بولا گیا، جو کہ استنباط مسائل کرتے تھے اور اجماعی مسائل کا جاننا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے علاوہ دوسرے زمانوں میں شرط ہے،

اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اجماع نہیں تھا، نہ کہ مسائل قیاسیہ (یعنی مسائل قیاسیہ کا جاننا مجتہد کے لئے ضروری نہیں) بوجہ دور کے (یعنی اگر یہ شرط قرار دی جائے تو پھر دور لازم آئے گا) بلکہ استنباط صحیح کا ملکہ شرط ہے اور وہ یہ کہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ مقترن ہو۔

تشریح المتن: مصنف نے اس سے پہلے فقہ کی دو تعریفیں ذکر فرمائی ہیں۔ ہر ایک کے لئے کچھ نہ کچھ شکوئ فرمایا۔ اب ایک ایسی تعریف ذکر کرتے ہیں، جس پر ان کے خیال میں کوئی نقض وارد نہیں۔

تعریف: هو العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها، والتي انعقد الإجماع عليها من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها.

اب فالمعتبر أن يعلم سے توضیح میں کل چار باتیں مصنف نے ذکر فرمائی ہیں:

❶ پہلی بات: فالمعتبر أن يعلم ...... سے"۔ بكل الأحكام کا مطلب یہ ہے کہ وحی تو نجماً نجماً تھوڑی تھوڑی ہو کر نازل ہوئی، لیکن جس وقت نزولِ وحی سے جتنے احکام ثابت ہوئے، وہی جمیع ہیں، چاہے وہ جتنے بھی ہوں، اور جو صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین ان سب کو جانتے تھے وہ فقیہ ہیں، لیکن بعد میں احکام کا آنا اور صحابہ کا ان کو نہ جاننا یہ ان کی فقاہت کے خلاف نہیں۔ بعده أي وإن نزل بعض الاحكام بعده۔

❷ دوسری بات: والصحابة رضي الله عنهم لعربيتهم ...... سے۔ کہ اگرچہ صحابہ رضی اللہ عنہم عربی کو جانتے تھے، اس کے باوجود فقیہ صرف ان کو کہا جاتا ہے، جن میں استنباط کا ملکہ ہو، تو اس سے معلوم ہوا مجتہد ہونے کے لئے صرف عربی زبان جاننا کافی نہیں ہے، بلکہ مجتہد ہونے کے لئے عربی جاننے کے ساتھ ملکہ استنباط کا حاصل ہونا بھی ضروری ہے۔

❸ تیسری بات: وعلم المسائل الي جماعية ...... سے۔ مسائل اجماعیہ کا جاننا بھی شرط ہے، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے لئے نہیں، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اجماع نہیں تھا۔

❹ چوتھی بات: "لا المسائل القياسية ...... سے، مصنف فرماتے ہیں کہ فقیہ کے لئے مسائل قیاسیہ جاننا ضروری نہیں، بلکہ ملکۂ استنباطِ صحیح ضروری ہے۔ اب مسائلِ قیاسیہ کا جاننا اس لئے ضروری نہیں کہ اس سے دور لازم آتا ہے، وہ اس طرح کہ مسائل قیاسیہ موقوف ہیں، فقیہ کی فقاہت پر اور اگر مسائل قیاسیہ کا جاننا فقیہ کے لئے ضروری ہو جائیں تو فقیہ کی فقاہت مسائل قیاسیہ پر موقوف ہوگی اور یہ دور ہے اور دور باطل اور ناجائز ہے۔

تشریح الشرح:

قوله: بل هو العلم تعریف مخترع ...... اس قول کے تحت شارح تین بحثیں ذکر فرمارہے ہیں۔

۱- **پہلی بحث**: "تعریف مخترع ...... سے"۔ فرماتے ہیں کہ مصنف نے یہ تعریف اپنی طرف سے ایجاد کی ہے، اس وجہ سے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کی ذکر کردہ تعریف پر اعتراضات تھے اور ان کی تعریف پر اعتراضات نہیں ہونگے۔

۲- **دوسری بحث**: "والتقیید بکل الأحکام ...... سے"۔ اعتراض، شارح فرماتے ہیں کہ بکل الأحکام کے لفظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی اگر دو حکموں کو جاننے والا ہے تو وہ فقیہ نہیں ہوگا، لیکن اگر تین کو جاننے والا ہے تو فقیہ ہوگا، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ آپ فرضی باتیں کررہے ہیں اور مصنفؒ کا قول فرض پر نہیں حقیقت پر مبنی ہے، کیونکہ مصنفؒ نے پہلے اس کا رد کردیا ہے اور فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص سو مسائل مشکلہ باب الرہن کے جانتا ہو، لیکن اس میں فقاہت کا ملکہ نہ ہو تو وہ فقیہ نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ ملکہ فقاہت حاصل ہونے کے لئے مسائل کا ایک بڑا ذخیرہ جاننا پڑتا ہے۔

۳- **تیسری بحث**: "وقید نزول الوحي ...... سے"۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے نزول وحی کو مقید کردیا ہے ظہور کے ساتھ، تو اس قید کے ذریعے احتراز ہے اس وحی سے، جو وحی نازل ہوئی، لیکن مجتہد تک نہیں پہنچی یعنی اس کا ظہور نہیں ہوا تو اس کی معرفت، مجتہد پر لازم نہیں۔

قوله: مع ملكة الاستنباط ......: اس عبارت کے تحت شارح الاستنباط کے (الف لام) کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے پھر مضاف الیہ کیا ہے؟ اس میں دو قول ہیں:

❶ الفروع القیاسیة ہو، پھر متن میں جو لفظ (منها) ہے اس کی ھاء ضمیر راجع ہوگی، احکام کی طرف۔ تقدیرِ عبارت یوں ہوگی مع ملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الأحكام.

❷ مضاف الیہ الأحکام ہو اور منها کی ضمیر اس صورت میں ادلہ کی طرف لوٹے گی اور عبارت کی تقدیر یوں بنے گی مع ملكة استنباط الأحكام من أدلتها الخ.

بہرحال شارح فرماتے ہیں کہ پہلا قول زیادہ اولی ہے، اس لئے کہ تمکن علی الفقاہۃ اس سے حاصل

ہوتا ہے کہ احکام منصوصہ کی علت میں تعمیم کر کے اس سے فروع قیاسیہ کا استنباط کیا جائے۔

قولہ: لا المسائل القیاسیة ...... شارح وہی بات یہاں ذکر فرماتے ہیں، جو متن میں مصنف نے ذکر فرمائی کہ فقیہ کے لئے مسائل قیاسیہ کا جاننا ضروری نہیں، اس لئے کہ وہ اس کی فقاہت واجتہاد کا نتیجہ ہوا کرتے ہیں، اب اگر ان کا جاننا فقیہ کی فقاہت کے لئے ضروری قرار دے دیا جائے تو دور لازم آئے گا، کہ فقیہ کی فقاہت موقوف ہوگی، مسائل قیاسیہ کے جاننے پر، اور مسائل قیاسیہ موقوف ہوں گے فقیہ کی فقاہت پر۔

مصنف کی تعریف پر چھ اعتراضات

فإن قیل: هذا إنما یستقیم ...... مصنف نے بنا بنا کر ایک تعریف پیش کی اور اس میں بڑی کوشش اس بات کی کہ اس پر کوئی اعتراض نہ کرے، لیکن حضرت شارح نے چھ اعتراض کر دیئے اور دو کا جواب بھی دے دیا۔

۱- **پہلا اعتراض**: هذا إنما یستقیم ...... سے۔ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ فقیہ کے لئے مسائل قیاسیہ کا جاننا ضروری نہیں، ورنہ تو دور لازم آئے گا۔ آپ کی یہ بات مجتہدِ اول میں تو صحیح ہے۔ لیکن مجتہدِ ثانی، ثالث اگر ان مسائل کو جان لے تو دور لازم نہیں آئے گا، کیونکہ یہ مجتہدِ اول کی فقاہت واجتہاد کا نتیجہ ہیں، نہ کہ ثانی اور ثالث کی فقاہت کا؟

جواب: شارح نے خود ہی جواب دے دیا کہ یہ جو مجتہد ثانی، ثالث ہیں، ان کے لئے سابق فقیہ کی تقلید جائز نہیں، بلکہ ان کے لئے لازم ہے کہ یہ اپنے مسائل مستنبط کریں، اب اگر اس مجتہد ثانی، ثالث کا اجتہاد بعینہ ان مسائل کی طرف مفضی ہو، جو کہ مجتہد اول کے اجتہاد کا نتیجہ ہیں تو یہ مسائل مجتہد ثانی، ثالث کے اجتہاد کا نتیجہ بن جائیں گے، اب اگر ان کی فقاہت ان مسائل کے جاننے پر موقوف ہو تو دور کا لازم آنا ضروری ہوگا۔ ہاں! اتنی بات ہے کہ مجتہدِ اول کے قیاس کو تصوری انداز میں جاننا چاہیئے، تاکہ مخالفتِ اجماع لازم نہ آئے۔

۲- **دوسرا اعتراض**: فإن قیل: المسائل القیاسیة ...... سے۔ یہ ہے کہ مسائل قیاسیہ وہ ہیں، جن پر نزولِ وحی کا ظہور ہوتا ہے۔ کیونکہ قیاس مظهر للحکم ہے، نہ کہ مثبت للحکم اور یہ بتاتا ہے کہ یہاں اللہ کا حکم وارد ہے، تو جب یہ مما نزل به الوحي ہوا تو مجتہد ثانی، ثالث کے لئے ان کا جاننا ضروری

ہے اور دور بھی لازم نہیں آتا؟

جواب: اس کے دو جواب ہیں: ۱- مجتہدِ اول کو تو یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ مما نزل به الوحی ہے، لیکن مجتہدِ ثانی، ثالث وغیرہ کو یہ معلوم نہیں ہوا کہ یہ مما نزل بہ الوحی ہے، کیونکہ ان کے لئے تقلید جائز نہیں تو ان فقہاء کے ہاں ابھی تک ان مسائل پر نزولِ وحی نہیں ہوا۔ ۲- کہ مما نزل به الوحي کا جاننا ضروری ہے، لیکن اس شرط پر کہ نزولِ وحی کا ظہور بواسطۂ قیاس نہ ہو، جب کہ یہاں توسّطِ قیاس سے ظہور ہے۔

۳- تیسرا اعتراض: "ثم ههنا أبحاث: الأول ......سے۔ اعتراض یہ ہے کہ فقہ تو نام ہے علم مخصوص معین کا، جس میں کوئی کمی اور اضافہ نہ ہوتا ہو۔ لیکن مصنفؒ کی تعریف کے اعتبار سے فقہ میں اضافہ بھی ممکن ہے اور کمی بھی، وہ اس طرح کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت مثلاً مجموع احکام پانچ ہزار تھے، اس کے بعد دس احکام پر اجماع ہوا تو یہ پانچ ہزار دس احکام ہو گئے۔ تو یہ اضافہ ہوا اور کمی اس طرح کہ مثلاً مجموعہ احکام پچاس تھے۔ ان میں سے ایک منسوخ ہو گیا تو احکام ۴۹...... انچاس رہ گئے اسی طرح مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت، احکام پانچ ہزار تھے، اس کے بعد ایک حکم کے خلاف اجماع قائم ہوا تو ایک حکم کم ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ ایام واعصار کے بدلنے سے اس میں کمی و اضافہ ہوتا ہے، جب کہ فقہ ایک علم مخصوص کا نام ہے، جس میں کمی اور اضافہ کا تصور ہی نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ آپ جو یہ کہہ رہے ہیں کہ "اسم لعلم مخصوص" اس کے متعلق ہم پوچھتے ہیں کہ تعیین سے آپ کی کیا مراد ہے، تعیینِ شخصی یا تعیین نوعی۔ آپ اگر شخصی کی بات کر رہے ہیں تو پھر یہ نقصان اور اضافہ کے منافی ہے، لیکن ہم اس کو مانتے نہیں، کیونکہ تعیینِ شخصی تو اَعلام شخصیہ میں ہوتی ہے۔ مثلاً زید علم ہے اور اس میں کمی زیادتی نہیں، اور علوم مدونہ تو اعلامِ کلیہ ہیں جن میں تلاحق افکار سے زیادت ونقصان ہوتا رہتا ہے۔

ہاں! اگر آپ کہیں کہ تعیینِ نوعی مراد ہے، یعنی ایک موضوع کے اغراض ذاتیہ سے بحث ہوتا کہ وہ دوسرے علوم سے ممتاز ہو، تو اس طرح کی تعیین اضافہ اور نقصان کے منافی نہیں، اس لئے کہ آخر وہ صحابہؓ جو بالاتفاق فقیہ تھے ان کے علوم میں بھی نزولِ احکام سے یوماً فیوماً اضافہ ہوتا رہا، اور نسخ سے ان کے علوم میں کمی ہوتی رہی، تو معلوم ہوا کہ تعیین نوعی نقصان اور اضافہ کے منافی نہیں، باقی رہا نسخ تو اس کے ذریعے احکام میں کمی نہیں

ہوتی، کیونکہ اس کی جگہ نیا حکم آتا ہے اور اگر نیا حکم نہ بھی آئے تو نسخ خود بھی حکم ہی ہے۔

۴- چوتھا اعتراض: والثاني: أن التعريف...... سے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کی تعریف سے فقہ صحابہ نکل گئی، اس لئے کہ مجتہد کے لئے اجماع کا علم ضروری ہے اور صحابہ کے زمانے میں اجماع نہیں تھا؟

جواب: یہ ہے کہ جس زمانے میں اجماع نہیں، اس زمانے میں اجماع شرط بھی نہیں۔ یعنی صحابہ کے زمانے میں اور اب صحابہؓ کے زمانے کے بعد چونکہ اجماع ہے، لہذا فقیہ کے لئے اس کا جاننا بھی شرط ہے۔

اعتراض: یہ کہ یہ شک والی بات ہوگئی کہ اگر اجماع ہو تو اس کا جاننا فقیہ کے لئے ضروری ہے اور اگر اجماع نہ ہو تو اس کا جاننا فقیہ کے لئے ضروری نہیں ہے اور تعریفات میں شک والے الفاظ استعمال کرنا درست نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ اجماع کا نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانے میں نہ ہونا تو مشہور ہے اور شہرت کو پہنچا ہوا ہے۔ لہذا یہ کسی کو شک میں نہیں ڈالتا۔

۵- پانچواں اعتراض: والثالث: أنه يلزم أن يكون...... سے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسائلِ قیاسیہ، معظم مسائلِ فقہ میں سے ہیں اور آپ نے ان کو فقہ سے نکال دیا، جو کہ درست نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ مسائلِ قیاسیہ، معظم مسائلِ فقہ اس شخص کے لئے ہیں، جس نے ان کا اجتہاد کیا ہو، باقی لوگوں کے نزدیک مسائل قیاسیہ، معظم مسائل فقہ نہیں۔

اعتراض: اس پر پھر اعتراض کر دیا کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہر ایک فقیہ کی فقہ جدا جدا ہو؟

جواب: یہ ہے کہ یہ مسائل قیاسیہ حقیقی فقہ میں داخل نہیں، بلکہ فقہِ مدونؒ میں داخل ہیں اور اس کے اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا، اس لئے کہ فقہ مدون تو ہر مجتہد کا الگ الگ ہی ہے۔

۶- چھٹا اعتراض: "والرابع: أنه إن أريد بظهور نزول ...... سے"۔ اعتراض یہ ہے کہ ظہورِ نزولِ وحی سے آپ کی مراد کیا ہے؟ ظهور نزول وحى فى الجمله یا ظهور نزول وحى فى الاعم والاغلب، اگر ظہور نزولِ وحی فی الجملہ مراد ہو، تو یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ بہت سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ایسے تھے کہ بہت سے ایسے مسائل کے بارے میں ان کو علم نہیں تھا، جن کے بارے میں ظہور نزولِ وحی، بعض صحابہ پر ہو چکا تھا، جس طرح کہ اکثر مسائل میں وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے رجوع کرتے تھے اور یہ بات ان کی فقاہت میں کوئی عیب بھی نہیں لگاتی۔

اور اگر ظہور نزول وحی سے مراد ظہور في الأعم والأغلب ہو، یعنی اکثر افرادِ صحابہؓ پر اس کا ظہور مراد ہو تو یہ بھی صحیح نہیں۔ اس لئے کہ اکثر کی کوئی تعداد منضبط نہیں۔ کثرت رواۃ کی وجہ سے اور سفروں اور دوسرے کاموں میں ان کے مشغول ہونے کی وجہ سے تو سارے اکٹھے نہ ہوتے تھے اور اگر ہم اس بات کو مان بھی لیں کہ اکثر کی تعداد منضبط ہے تو پھر یہ لازم آئے گا کہ وہ حکم جو اخبارِ آحاد سے ثابت ہے، وہ فقہ نہ ہو، یہاں تک کہ وہ شائع ذائع ہو جائے؟

جواب: یہ ہے کہ ظہورِ نزول وحی سے ہماری مراد ظہور عند المجتہد ہے۔ فلا إشکال.

ایک سوال اور تین جوابات

وما قيل: إن الفقه ظنيّ فلِمَ أطلق العلم عليه؟ فجوابه أولاً: أنه مقطوع به؛ فإن الجملة التي ذكرنا أنها فقه وهي ماقد ظهر نزول الوحي به، وما انعقد الإجماع عليه قطعية، وثانياً: أن العلم يطلق على الظنيات، كما يطلق على القطعيات، كالطب ونحوه، وثالثاً: أن الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الأحكام صار كأنه قال: كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعاً به.

فهذا الجواب على مذهب من يقول: إن كل مجتهِد مصيب يكون صحيحاً، وأما عند من لايقول به فيراد بقوله: كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم: أنه يجب عليه العمل، أو يثبت الحكم بالنظر إلى الدليل، وإن لم يثبت في علم الله تعالىٰ.

ترجمہ: اور یہ جو کہا گیا ہے کہ فقہ ظنی ہے تو اس پر علم کا اطلاق کیوں کیا گیا ہے؟ تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ فقہ قطعی ہے، اس لئے کہ ہم نے جو تعریف ذکر کی ہے کہ فقہ "ماقد ظهر نزول الوحي به و ما انعقد الإجماع عليه" کا نام ہے۔ (تو ہمارا ذکر کردہ یہ) جملہ امور قطعیہ ہیں۔ اور دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ علم کا اطلاق جس طرح قطعیات پر ہوتا ہے، اسی طرح ظنیات پر بھی ہوتا ہے، جیسے کہ علم طب وغیرہ۔ اور تیسرا جواب اس کا یہ ہے کہ شارع نے جب احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کیا تو گویا یہ اس طرح ہوا کہ جب بھی مجتہد کا غلبہ ظن پایا جائے تو ثبوت حکم، قطعی ہوگا۔

یہ جواب ان حضرات کے مذہب کے مطابق صحیح ہے، جو ہر مجتہد کے مصیب ہونے کے قائل ہیں اور جو حضرات ہر مجتہد کے مصیب ہونے کے قائل نہیں ہیں، ان کے ہاں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب بھی مجتہد کا

غلبہ ظن پایا جائے تو اس بات کا حکم ثابت ہو جائے گا کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے یا یہ کہ وہ حکم باعتبار دلیل کے ثابت ہو جائے گا اگر چہ عنداللہ وہ حکم ثابت نہ ہو۔

تشریح المتن: مصنفؒ نے ایک سوال اور اس کے تین جوابات ذکر کئے ہیں، تفصیل یہ ہے:

سوال: یہ ہے کہ فقہ تو ظنی شیئ ہے، یقینی نہیں۔ لہٰذا اس پر علم کا اطلاق درست نہیں، اس لئے کہ علم کا اطلاق، قطعیات پر ہوتا ہے، نہ کہ ظنیات پر۔

۱- **پہلا جواب:** یہ ہے کہ مصنف نے جس فقہ کی بات کی ہے وہ ظنی نہیں، قطعی ہے، اس لئے کہ مصنف نے فرمایا کہ فقہ وہ ہے جس پر نزول وحی کا ظہور ہو، اور یہ تمام چیزیں قطعی ہیں۔

۲- **دوسرا جواب:** یہ دیا کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ فقہ ظنی ہے، لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ ظنیات پر علم کا اطلاق نہیں ہوتا، کیونکہ ظنیات پر بھی علم کا اطلاق ہوتا ہے، جیسے علم طب، یہ علم طب ایک ظنی شیئ ہے، اس کے باوجود اس پر ''علم'' کا اطلاق کیا گیا ہے۔

۳- **تیسرا جواب:** یہ ہے کہ شارع نے احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کیا ہے، گویا کہ شارع نے یہ کہا (مقدمہ اولی) کلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم، (مقدمہ ثانیہ) وكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم قطعاً نتیجہ یہ نکلا کہ كلما غلبَ ظن المجتهد يثبت الحكم مقطوعاً به.

اس سے یہ ثابت ہوا کہ مجتہد کے ظنِ غالب سے حکمِ قطعی ثابت ہوتا ہے۔

فهذا الجواب على مذهب...... یہاں مجتہد کے مخطی اور مصیب ہونے کے بارے میں دو مذہب ہیں:

① مذہب اول: تو یہ ہے کہ ہر مجتہد، مصیب ہوتا ہے۔

② مذہب ثانی: یہ ہے کہ مجتہد مصیب بھی ہو سکتا ہے اور مخطی بھی۔

مصنف فرماتے ہیں کہ یہ جو تیسرا جواب دیا کہ مظنونِ مجتہد قطعی ہے، یہ جواب مذہبِ اول والوں کی نظر میں بالکل درست ہے اور دوسرے مذہب والوں کے ہاں اس جواب سے مراد یہ ہے کہ مظنونِ مجتہد واجب العمل ہے۔ یا یوں کہہ دیں کہ جب مجتہد کا ظن غالب ہو جائے تو نظراً إلى الدليل وہ چیز قطعی ہو جاتی ہے۔

تشریح الشرح:

قوله: فجوابه أولاً...... شارح جواب اول کی دو کمزوریاں بیان کر رہے ہیں۔

❶ پہلی کمزوری: تو یہ ہے کہ وہ احکام، جن پر نزولِ وحی کا ظہور ہوا، بواسطہ قیاس کے، وہ فقہ سے نکل گئے؟

جواب: یہ ہے کہ ان کو نکلنا ہی چاہئے، کیونکہ وہ مسائلِ قیاسیہ ہیں۔ ہاں! وہ مسائلِ قیاسیہ، جن کی علت، منصوص علیہ ہو، وہ فقہ کی تعریف سے نہیں نکلیں گے۔

❷ دوسری کمزوری: یہ کہ وہ احکام جو اجماع اور نص سے ثابت ہیں، اس صورت میں فقہ میں داخل ہوں گے، جب ان کے ثبوت پر نصِ قطعی موجود ہو، حالانکہ احکام کا ثبوت عموماً اخبارِ احاد سے ہوتا ہے، جو کہ ظنی ہیں۔ لہٰذا یہ احکام فقہ کی تعریف میں داخل نہیں ہونگے؟

جواب: ہماری بات اصل نص اور اجماع میں ہے، قطع نظر عن العوارض۔ لہٰذا نص اور اجماع سے جو ثبوت ہوتا ہے، وہ قطعی طور پر ہوتا ہے اور جہاں ثبوت قطعی نہ ہو تو وہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا۔ لہٰذا وہ احکام جو اجماع اور نص سے ثابت ہوں، وہ فقہ میں ہی داخل ہیں۔

تین باتیں:

قولہ: ثالثاً: هو الذي ذكر في المحصول...... یہاں سے شارحؒ تیسرے جواب کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں اور مذہب اول کے موافق بھی اعتراض کو ذکر کرتے ہیں اور مذہب ثانی سے متعلق بھی اعتراضات ذکر کرتے ہیں اور اس تفصیل میں تین باتیں ہیں:

۱- پہلی بات: جواب ثالث یہ ہے کہ محصول وغیرہ میں لکھا ہوا ہے کہ مظنونِ مجتہد، قطعی ہوتا ہے۔ یعنی جب مجتہد کا ظن غالب ہو جائے تو حکم قطعی ہو جاتا ہے، اگر چہ اس کا راستہ ظنی ہو، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی منزلِ مقصود تک پہنچنا چاہتا ہے، اب ایک راستہ اس کے لئے ایک طرف سے ہے، ایک دوسری طرف سے، ایک تیسری طرف سے۔ اب وہ جس راستے کو اختیار کرے گا، وہ ظنی ہے، لیکن جب وہ منزلِ مقصود تک پہنچ جائے گا تو وہ قطعی طور پر پہنچا ہوا ہوگا۔ اسی طرح مجتہد کا حکم تک پہنچنا بھی قطعی ہے اور ظن صرف طریق میں ہوتا ہے۔

۲- دوسری بات: و تقریره: أنه لما دل الإجماع ...... سے۔ کہ اجماع اس بات پر منعقد ہے اور اخبارِ احاد تو معنوی طور پر تواتر تک پہنچی ہوئی ہیں کہ غلبہ ظنِ مجتہد، قطعی ہے یعنی اس پر عمل کرنا واجب ہے، جیسے قاضی کے سامنے کسی مدعی کے دعویٰ پر دو گواہ موجود ہوں، تو تحقیق کے بعد اس کے موافق فیصلہ دینا قاضی پر واجب ہے۔

اور جس حکم پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، وہ قطعی ہوتا ہے، جب یہ قطعی ہے تو اس پر علم کا اطلاق کرنا بھی درست ہے۔

۳-تیسری بات: هذا على تقدير تصويب كل مجتهد ...... سے۔کہ تیسرا جواب، مذہب اول کے موافق بالکل درست ہے، البتہ اس مذہب کے موافق ایک اشکال وارد ہوتا ہے۔

اشکال: یہ ہے کہ مظنون اَور چیز ہے اور مقطوع اَور چیز، اس لئے کہ ظن میں نقیض کا احتمال ہوتا ہے اور مقطوع میں نقیض کا احتمال نہیں ہوتا، تو آپ کس طرح مظنون کو مقطوع بنا رہے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ جس حکم پر مجتہد کا ظن غالب ہو جائے، وہ واقعتاً مظنون ہے، لیکن ہم اس کے ساتھ قیاس برہانی کو لگا دیتے ہیں، جس کی وجہ سے اس کی قوت بڑھ جاتی ہے اور یہ قطعی ہو جاتا ہے اور وہ قیاس برہانی یہ ہے: أنه مما قد علم كونه مظنوناً للمجتهد، وكل ماعلم كونه مظنوناً للمجتهد علم كونه ثابتاً في نفس الأمر قطعياً.

وأما على تقدير أن المصيب واحدا...... اب دوسرے مذہب والوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان کے دو قول تھے ایک یہ کہ یہاں مراد یہ ہے کہ مظنونِ مجتہد پر عمل کرنا واجب ہے اور دوسرے قول کے موافق، مراد یہ ہے کہ نظراً إلى الدليل، مظنونِ مجتہد، قطعی ہے تو اب پہلے قول پر بھی اعتراض ہے اور دوسرے قول پر بھی اعتراض ہے۔

قول اول پر اشکال: یہ ہے کہ اگر اس کا اعتبار کیا جائے کہ ہر مظنونِ مجتہد واجب العمل ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فقہ وجوب العمل بالأحكام کا نام ہے، حالانکہ فقہ تو علم بالأحكام کا نام ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں عمل سے ہاتھ، پیر کا عمل مراد نہیں، بلکہ عمل سے مراد یہ ہے کہ جب مجتہد کا کسی حکم کے بارے میں ظن غالب ہو جائے کہ یہ واجب ہے تو وہ یقین کرے گا کہ یہ واجب ہے۔ اسی طرح اگر مجتہد کا ظن غالب ہو کہ یہ حلال ہے تو وہ یقین کرے کہ وہ حلال ہے تو وجوب، ندب وغیرہ یہ احکام ہی تو ہیں اور مجتہد، عملِ قلب وذہن سے اس پر عمل پیرا ہے۔

قول ثانی پر اشکال: یہ ہے کہ اگر اس کا اعتبار کیا جائے کہ ہر مظنون مجتہد قطعی ہوتا ہے، نظرا الی الدلیل پھر تو نظراً إلى الدليل کہہ کر ہر ظنی حکم، قطعی بنا دیا جائے گا؟

جواب یہ دیں گے کہ وہ حکم جس کے بارے میں ظنِ غالب ہوجائے، وہ ظنی ہے، لیکن ہم اس کے ساتھ ایک مقدمۂ اجماعیہ لگادیں گے کہ کل حکم غلب علی ظن المجتهد ثبوته فهو ثابت قطعاً اس مقدمۂ اجماعیہ کو لگانے سے دلیل ظنی، قطعی ہوجائے گی۔

مظنون مجتہد کے مقطوع ہونے پر قیاس

وغاية ما أمكن في هذا المقام...... شارح فرماتے ہیں کہ مظنونِ مجتہد کو مقطوع ثابت کرنے کے لئے ''منہاج الاصول'' وغیرہ میں ایک قیاس پیش کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً صغریٰ اولیٰ للدليل القاطع یہ دلیل ہے، صغریٰ اولیٰ کے ثبوت کے لئے وكل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً أنه حكم الله یہ صغریٰ ثانیہ ہے وإلا لم يجب العمل به یہ صغریٰ ثانی کے ثبوت کے لئے دلیل ہے وكل ما علم قطعاً أنه حكم الله فهو معلوم قطعاً یہ کبریٰ ہے، صغریٰ ثانیہ کے لئے فكل ما يجب العمل به قطعاً، معلوم قطعاً یہ نتیجہ ہے اور کبریٰ ہے صغریٰ اولیٰ کیلئے اور فالحكم المظنون للمجتهد معلومٌ قطعاً یہ دلیل ہے نتیجہ کے لئے لہٰذا نتیجہ یہ نکلا كل حكم يجب العمل به قطعاً، علم قطعاً، أنه حكم الله تعالىٰ، فالفقه علم قطعي۔ تو صغریٰ ثانیہ اپنے کبریٰ سے ملکر جو نتیجہ دے اس کو صغریٰ اولیٰ کیلئے کبریٰ بنالو، پھر صغریٰ اولیٰ اور کبریٰ اولیٰ کا نتیجہ نکالو۔

شارح فرماتے ہیں کہ صغریٰ ثانیہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ ہر وہ حکم جو واجب العمل ہو وہ اللہ کا حکم ہے۔ حالانکہ یہ بات صحیح نہیں کہ ہر حکمِ قطعی، واجب العمل ہے، اس لئے کہ ظنی بھی اللہ تعالیٰ کا حکم ہے، اس کو بھی واجب العمل ہونا چاہئے۔ لہٰذا قطعی کا وجوب کلیۃً ثابت نہیں ہوتا، بلکہ جزئیۃً ثابت ہوتا ہے۔ اگر آپ وإلا لم يجب العمل به کو دلیل میں پیش کریں گے تو یہ عین نزاع کو دعویٰ میں پیش کرنا ہوگا (اس لئے کہ نزاع اسی بات میں ہے کہ ہر مظنونِ مجتہد واجب العمل ہے یا نہیں) اور یہ مصادرۃ علی المطلوب ہے۔ لہٰذا صغریٰ ثانیہ کلیہ نہ ہوا، بلکہ جزئیہ رہا اور ایسی صورت میں نتیجہ اخص کا تابع ہوتا ہے، تو ہر مجتہد کا مصیب ہونا ثابت نہ ہوا، جب کہ آپ ہر مجتہد کا مصیب ہونا ثابت کررہے تھے اور اگر آپ کی غرض یہ ہے کہ مظنونِ مجتہد، اللہ کا حکم ہے تو پھر بیچ میں عمل کی بات کیوں کرتے ہو، بلکہ یہ کہہ دو کہ ہر مظنونِ مجتہد، قطعی طور پر اللہ کا حکم ہے؟

جواب اول: یہ بات کہ ہر مظنونِ مجتہد قطعاً حکمِ الٰہی ہوتا ہے، یہ دونوں جماعتوں (یعنی جو لوگ ہر

مجتہد کو مصیب مانتے ہیں، اور جو لوگ ہر مجتہد کو مصیب نہیں مانتے) کے قول پر ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ پہلے قول میں فی الواقع ہے، یعنی (واقعۃً) ہر مظنون مجتہد قطعاً حکم اللہ ہے۔ اور دوسرے قول میں ظاہراً ہے، یعنی ہر مظنون مجتہد (بظاہر) قطعاً حکم اللہ ہے، اور ہم بھی ظاہر کے مکلف ہیں، نیز قول اول سے حق کا متعدد ہونا معلوم ہوتا ہے، اور دوسرے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ حق متعدد نہیں ہے۔

جواب دوم: ہماری بات کی بناء اس بات پر نہیں کہ ہر مظنونِ مجتہد قطعاً حکم الٰہی ہوتا ہے، بلکہ ہماری بات کی بناء اس پر ہے کہ ہر مظنونِ مجتہد بذات خود تو شیٔ ظنی ہے، لیکن مقدمہ اجماعیہ (جو سابق میں مذکور ہے اور مقدمات اربعہ کا مجموعہ ہے) کے ملنے سے اس کو تقویت مل جائے گی اور یہ قطعی طور پر ''واجب العمل'' اور ''قطعی'' ہو جائے گا۔

اصولِ فقہ کا مصداق

وأصول الفقه: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وإن كان ذا فرعاً للثلاثة؛ لما ذكر أن أصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه. أراد أن يبين أن ما يبتني عليه الفقه أيّ شيء هو؟ فقال: هو هذه الأربعة، فالثلاثة الأُول أصولٌ مطلقة؛ لأن كل واحد مثبِت للحكم، أما القياس فهو أصل من وجهٍ؛ لأنه أصل بالنسبة إلى الحكم، فرع من وجهٍ؛ لأنه فرع بالنسبة إلى الثلاثة الأُوَل؛ إذ العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتاً بتلك الأدلة، وأيضاً هو ليس بمثبِت، بل هو مظهر.

أما نظير القياس المستنبط من الكتاب: فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء في حالة الحيض، الثابتة بقوله تعالىٰ: ﴿قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض﴾ والعلة هي الأذى. وأما المستنبط من السنة: فكقياس حرمة قفيزٍ من الجص بقفيزَيْنِ، على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين، الثابتة بقوله عليه السلام: "الحنطة بالحنطة مثلاً بمثلٍ يداً بيدٍ والفضل رِبوا". وأما المستنبط من الإجماع: فأوردوا لنظيره قياس الوطء الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة، يعني: قياس حرمة وطء أمّ المزنية، على حرمة وطء أمّ أمته التي وطئها، والحرمة في المقيس عليه ثابتة إجماعاً، و لا نص فيه، بل النص ورد في أمهات النساء من غير اشتراط وطء.

ترجمہ: اور اصول فقہ کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس ہیں، اگرچہ وہ قیاس ان تینوں کی فرع ہے۔

جب مصنفؒ نے یہ ذکر کیا کہ اصول فقہ وہ ہیں، جن پر فقہ کی بناء ہے تو اب مصنفؒ نے کہا کہ وہ یہی چار ہیں، ان میں سے پہلے تین تو اصول مطلقہ ہیں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک حکم کو ثابت کرتا ہے اور رہا قیاس، سو وہ من وجہ اصل ہے، اس لئے کہ حکم کو اس طرف منسوب کرتے ہوئے وہ اصل ہے اور من وجہ فرع ہے، کیونکہ وہ بنسبت پہلے تین اصول کے فرع ہے، اس لئے کہ اس قیاس میں علت درحقیقت مستنبط ہوتی ہے سابقہ تین اصول میں سے کسی ایک سے۔ لہٰذا وہ حکم جو قیاس سے ثابت ہو، وہ درحقیقت ان ادلہ ثلاثہ سے ثابت شدہ ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ قیاس مثبت حکم نہیں، بلکہ مظہر حکم ہے۔

بہر حال قیاس ماخوذ من الکتاب کی نظیر یہ ہے، جیسے کہ لواطت کی حرمت کو قیاس کرنا حیض کی حالت میں بیوی سے جماع کرنے پر، جس کی حرمت کتاب اللہ کی آیت "قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض" (کہیئے: یہ گندگی ہے تو عورتوں سے حالتِ حیض میں بچے رہیئے) سے ثابت ہے اور علت گندگی ہے۔ اور قیاس مستنبط من السنۃ کی نظیر یہ ہے، جیسے ایک قفیز چونا، دو قفیز چونے کے بدلے میں فروخت کرنا یا خریدنا حرام ہے، قیاس کرتے ہوئے گندم پر یعنی ایک قفیز گندم کو دو قفیز گندم کے بدلے میں فروخت کرنا یا خریدنا، بنصِ حدیث حرام ہے، کیونکہ حدیث میں ہے "الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا"۔

اور قیاس مستنبط من الاجماع کی نظیر فقہاء نے یہ پیش کی ہے کہ وطی حرام کا قیاس وطی حلال پر حرمت مصاہرت میں یعنی اگر کوئی آدمی کسی عورت سے زنا کرے تو اس عورت کی ماں حرمت مصاہرت کی وجہ سے اس زانی پر حرام ہو جاتی ہے تو اب اس کی حرمت کو قیاس کرنا اس آدمی کی باندی کی ماں کے حرام ہونے پر، جس باندی سے اس کے مالک نے وطی کی ہو۔ مقیس علیہ یعنی اپنی موطوءہ لونڈی کی ماں کی حرمت اجماع سے ثابت ہے، جب کہ اس کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی، بلکہ نص کا ورود بغیر اشتراط وطی کے امہات نساء کے بارے میں ہے۔

تشریح المتن: یہاں تک تو اصول فقہ کی تعریف چل رہی تھی۔ اب یہاں سے مصنفؒ اصول فقہ کا مصداق بیان فرمانا چاہتے ہیں۔

اصول فقہ کا مصداق، کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس ہیں، اگر چہ قیاس ان تینوں کی فرع ہے پھر فرماتے ہیں کہ پہلے تین اصولِ مطلقہ ہیں اور قیاس من وجہ اصل ہے اور من وجہ فرع ہے۔ اصل تو حکم کے اعتبار سے ہے کہ اس کی طرف حکم کی نسبت کی جاتی ہے اور فرع اس اعتبار سے ہے کہ اس کی علت کتاب، سنت اور

اجماع میں سے کسی ایک سے مستنبط ہوتی ہے۔لہذا جو حکم قیاس سے ثابت ہوتا ہے درحقیقت وہ ان ادلۂ ثلاثہ سے ثابت ہے اور قیاس مثبت للحکم نہیں، بلکہ مظہِر للحکم ہے۔اب ان کی مثالیں پیش فرمارہے ہیں۔

قیاس مستنبط من الکتاب کی مثال، جیسے حرمتِ لواطت کو قیاس کرنا حرمت وطی فی حالۃ الحیض اور دونوں کے درمیان علت مشترکہ گندگی ہے اور حرمتِ وطی حالت حیض میں یہ قرآن کی اس آیت سے ثابت ہے "قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض"۔" کہئے: یہ گندگی ہے تو حیض کی حالت میں عورتوں سے بچے رہیے"۔

قیاس مستنبط من السنۃ کی مثال، جیسے ایک قفیز چونا، گچ کو، دو کے بدلے میں بیچنا حرام ہے اس کو قیاس کرنا حرمتِ قفیز گندم کو دو کے بدلے میں بیچنے پر، اور اس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے، آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے "الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا" اور علتِ مشترکہ قدر اور جنس ہے۔

قیاس مستنبط من الاجماع کی مثال، جیسے مزنیہ کی ماں کی وطی کی حرمت کو قیاس کرنا، اپنی موطوءۃ لونڈی کی ماں کی وطی کی حرمت پر، اس پر اجماع ہے اور نص سے ثابت نہیں۔نص سے تو صرف ساس کی حرمت ثابت ہے۔اور ان میں علتِ مشترکہ جزئیت وبعضیت ہے۔

تشریح الشرح:

قوله: وأصول الفقه ...... شارح یہاں سے چار باتیں بیان فرماتے ہیں:

❶ پہلی بات: ماسبق كأنه بيان ...... سے۔کہ مصنف نے ابھی تک اصول فقہ کی تعریف کی اور اب اصول فقہ کا مصداق بیان کرنا چاہتے ہیں۔

❷ دوسری بات: ووجه الضبط: أن الدليل ...... سے۔چاروں اصول میں دو طرح سے وجہ حصر بیان کرتے ہیں:

① پہلی وجہ حصر: یہ ہے کہ دلیلِ شرعی یا وحی ہوگی یا غیر وحی۔اگر وحی ہے تو متلو ہوگی، یا غیر متلو۔اگر "متلو" ہے تو کتاب اللہ اور غیر متلو ہے، تو سنت ہے، اور اگر غیرِ وحی ہے، تو دو حال سے خالی نہیں۔یا ساری امت کا قول ہوگا یا بعض کا۔اگر ساری امت کا قول ہے تو اجماع، ورنہ قیاس ہے۔

② دوسری وجہ حصر: وجہ حصر یہ ہے کہ دلیل شرعی جو ہم تک پہنچی ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے

توسط سے پہنچی ہے یا نہیں۔ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے توسط سے پہنچی ہے تو اس کے نظم سے ''اعجاز'' متعلق ہے یا نہیں۔ اگر ہے، تو کتاب اللہ اور اگر نہیں، تو سنت۔ اور اگر دلیلِ شرعی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے توسط سے نہیں پہنچی تو جن سے دلیل کا صدور ہوا ہے، ان کی عصمت کا ذکر کیا گیا ہے یا نہیں۔ اگر کیا گیا ہے تو یہ اجماع ہے اور اگر نہیں تو قیاس ہے۔

③ تیسری بات: وأما شرائع مَن قبلنا والتعامُل ...... سے۔ ماقبل کی شریعتیں، تعامل بین الناس، اقوالِ صحابہ اور معقول، یہ سارے راجع ہیں ماقبل کے چاروں ادلہ کی طرف۔ اور جو استدلال بالمعقول ہے، اس کو بعض لوگوں نے الگ دلیل شمار کیا ہے اور اس کو الگ پانچویں دلیل بنایا ہے۔ تو شارح فرماتے ہیں کہ یہ بھی ادلہ اربعہ میں شامل ہے۔ ہاں! اتنی بات ہے کہ ہر ایک کے ہاں اس کا نام مختلف ہے، حنفیہ نے اس کو استحسان کا نام دیا ہے اور ابن حاجبؒ نے تلازم اور استصحاب کا اور مالکیہ نے اس کو مصالح مرسلہ کا نام دیا ہے۔

④ چوتھی بات: ثم الثلثة الأوَل أصول مطلقة ...... سے۔ خلاصہ یہ کہ ثلاثۂ الاول، اصول مطلقہ ہیں اور قیاس من وجہ اصل اور من وجہ فرع ہے۔

پہلے تین اصولِ مطلقہ اس لئے ہیں، کہ وہ خود ادلۂ مستقلہ ہیں اور مثبت للأحکام ہیں اور قیاس اس لئے من وجہ اصل ہے کہ ظاہراً حکم اس کی طرف منسوب ہوتا ہے اور فرع اس لئے ہے کہ یہ مبنی ہے اس علتِ مستنبطہ پر، جو کتاب، سنت اور اجماع میں ہوتی ہے۔ درحقیقت حکم ان ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ قیاس کے صرف دو کام ہیں، ایک تو اظہارِ حکم اور دوسرا وصفِ خاص کو عام کر دینا۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے، اصولِ فقہ تین ہیں۔ کتاب، سنت، اجماع اور اصلِ رابع قیاس ہے، جو ان تینوں سے مستنبط ہو۔

پانچ اعتراضات اور ان کے جوابات

واعتُرِض علیه بوجوه...... اس بات پر چند اعتراضات ہیں کہ آپ قیاس کو اصل مطلق کیوں نہیں قرار دیتے۔

۱- پہلا اعتراض: الأول: أنه لا معنی للأصل ...... سے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اصل وہ ہوتا ہے، جس پر غیر کی بناء ہو، چاہے وہ اصل خود کسی کی فرع ہو یا نہ ہو، جیسے "أب" ہے۔ یہ اپنے "ابن" کے لئے اصل ہے اگر چہ خود اپنے أب کی فرع ہے تو اس کو اصل کہا جاتا ہے۔ لہذا قیاس بھی حکم کے لئے اصل ہے

اور حکم اس کے لئے فرع ہے۔ بے شک قیاس کی علت ماقبل کی ثلاثہ کی فرع ہے، لیکن اس پر بھی اصلِ مطلق کا اطلاق ہونا چاہئے؟

جواب: یہ ہے کہ اصل کا لفظ کلی مشکک ہے، جو بعض پر اشدیت اور بعض پر انقصیت کے ساتھ صادق ہے۔ اب کتاب، سنت اور اجماع، ان چیزوں پر جو اصل کا اطلاق ہے، یہ اشدیت سے ہے اور قیاس پر انقصیت سے ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ قیاس اصل بالکل ہی نہیں، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ ان تینوں کی طرح نہیں، کیونکہ ہماری بات اصلِ کامل میں ہے اور قیاس من وجہ اصل ہے اور من وجہ فرع، تو یہ اصل کامل نہیں۔

باقی جو آپ نے "أب" کی بات کی ہے وہ قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ ہم یہاں وصفیت کی بات کررہے ہیں اور "أب" جو "ابن" کی اصل ہے، وہ وجود میں اصل ہے، نہ کہ أبوة اور أصالة للولد (وصفیت) میں۔

۲-دوسرا اعتراض: الثاني: أن السبب القريب ...... سے۔ یہ ہے کہ ایک شیٔ ہے مثلاً، وہ کسی قریبی شیٔ کے لئے سبب بنتی ہے اور دوسری طرف یہی سبب (شیٔ) کسی بعید (دور والی) شیٔ کے لئے مسبب ہے۔ تو اس میں دو جہتیں آگئیں تو ہم قریب والی جہت کا اعتبار کریں گے، اور وہ قریب والی جہت حکم ہے، تو یہ قیاس حکم کے لئے سببِ قریب ہے اور یہ قیاس کتاب، سنت اور اجماع کے لئے مسبب ہے۔ تو از روئے قریب سببیت، اس پر اصل کا اطلاق کرنا اولی ہے اور یہ سببیت اصل ہے۔ لہٰذا قیاس کو اصل مطلق کہنا چاہئے۔ آپ اس کو اصلِ مطلق کیوں نہیں کہتے؟

جواب: یہ ہے کہ آپ کی اتنی بات تو درست ہے کہ سبب قریب کو اصل کہنا چاہیے، اس لئے کہ حکم میں مؤثر یہی سبب قریب ہوتا ہے اور سبب بعید کا اثر، یعنی سبب قریب میں ہوتا ہے، لیکن ہماری بات اثباتِ حکم میں ہے اور قیاس، حکم کے لئے بالکل مثبت نہیں، ہاں! اگر اس میں مثبت ہونے کا پہلو ہوتا تو ہم اس کو قریب والے (یعنی حکم) کے لئے اصلِ مطلق قرار دیتے، لیکن ایسی بات نہیں، تو قیاس بھی اصل مطلق نہیں ہے۔

۳-تیسرا اعتراض: الثالث: أن أولوية بعض الأقسام ...... سے۔ یہ ہے کہ ہر تقسیم میں کچھ اقسام اور انواع ضعیف ہوا کرتے ہیں تو آپ کی رائے کے مطابق ہونا یہ چاہئے تھا کہ ضعیف کو الگ عنوان سے ذکر کیا جاتا، جیسے کلمہ کی تین قسمیں ہیں اور ان تینوں میں سے "حرف" ضعیف ہے کہ اپنے معنی پر دلالت

نہیں کرتا، تو ان میں یوں کہنا چاہئے کہ کلمہ کی دو قسمیں ہیں۔ اسم، فعل اور قسم ثالث حرف ہے۔ حالانکہ کوئی اس کا قائل نہیں۔ تو قیاس کو الگ ذکر کرنا بھی درست نہیں، بلکہ اس کو بھی اصول مطلقہ میں شامل کر لینا چاہئے۔

جواب: اس کا جواب تفصیلی ہے اور تین حصوں پر مشتمل ہے:

① پہلا حصہ یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر تقسیم میں ضعیف اقسام ہوتے ہیں اور ماہیات حقیقیہ میں اس کا تصور بھی نہیں ہو سکتا، جیسے حیوان کی تقسیم انسان اور غیر انسان کی طرف ہے۔ یہاں تو ضعیف ہے ہی نہیں۔

② دوسرا حصہ: اگر مان لیں کہ ہر تقسیم میں اقسامِ ضعیفہ ہوتے ہیں، تو یہ بات ضروری نہیں کہ ان کے ضعف کی طرف اشارہ بھی ضروری ہو۔

③ تیسرا حصہ: اگر ہم اس کو بھی مان لیں تو پھر صرف جواز ثابت ہوگا، وجوب ثابت نہیں ہوگا، جب کہ آپ تو اس کے وجوب کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

۴- چوتھا اعتراض: الرابع: أن تغيير الحكم ...... سے۔ یہ ہے کہ قیاس کا کام حکم میں تغییر پیدا کرنا ہے، مثلاً پہلے حکم ایک فرد میں تھا قیاس نے اس کو کھینچ کر دوسرے اور تیسرے کے اندر پہنچا دیا تو حاصل یہ کہ قیاس کا اثر ہے تغيير من الخصوص إلى العموم اور یقیناً یہ بہت بڑا کام ہے۔ لہذا قیاس پر بھی اصلِ مطلق کا اطلاق ہونا چاہئے۔ تو آپ ایسا کیوں نہیں کرتے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں پر دو پہلو ہیں ایک تو یہ کہ تغییر حکم ہو بحسب عِلم اللہ اور دوسرا یہ کہ بحسب عِلمنا۔ اب اگر آپ کہیں کہ قیاس وہ تغییر کرتا ہے، جو بحسب علم اللہ ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ بات ضروری نہیں کہ تغییر قیاس میں منحصر ہو اور قیاس کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے تغییر ممتنع ہو، اور اگر آپ تغییر سے بحسب علمنا مراد لیتے ہو، تو یہ اس کا متقاضی نہیں کہ اس پر اصلِ مطلق کا اطلاق ہو، کیونکہ یہ حکم کو ثابت نہیں کرتا، بلکہ صرف وجودِ حکم کا اظہار کرتا ہے۔

۵- پانچواں اعتراض: الخامس: أن الإجماع ...... سے۔ یہ ہے کہ جس طرح قیاس اصول ثلاثہ کا محتاج ہے علت میں، تو ایسے تو اجماع بھی ہے کہ وہ بھی سند کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ لہذا اس کو بھی اصل مطلق نہیں کہنا چاہئے۔

۱- پہلا جواب: بات اثباتِ حکم کی چل رہی ہے اور اجماع اثبات حکم میں کسی کا محتاج نہیں، ہاں

اجماع اپنے تحقق میں کتاب وسنت کا محتاج ہے۔

۲- دوسرا جواب: یہ دیا گیا ہے کہ اجماع ایک اضافی چیز کو بھی ثابت کرتا ہے، مثلاً کوئی حکم ثابت ہے خبر واحد سے اور وہ ظنی ہے، اور جب اس پر اجماع ہو گیا تو وہ حکم، قطعی ہو جاتا ہے، جب کہ قیاس ان دونوں چیزوں (اثباتِ حکم اور اثباتِ زیادت) سے خالی ہے۔ لہٰذا اجماع اصلِ مطلق ہے، نہ کہ قیاس۔

اصولِ فقہ کی تعریفِ لقبی

ولما عرف أصول الفقه باعتبار الإضافة، فالآن يعرفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص، فيقول: وعلم أصول الفقه: العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق، أي: العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها إلى الفقه توصلاً قريباً، و إنما قلنا: توصلاً قريباً احترازاً عن المبادي كالعربية والكلام. وإنما قلنا: على وجه التحقيق، احترازاً عن علم الخلاف والجدل؛ فإنه وإن اشتمل على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه، لكن لا على وجه التحقيق، بل الغرض منه إلزام الخصم، وذلك كقواعدهم المذكورة في الإرشاد، والمقدمة، ونحوهما لتبتني عليها النِكت الخلافية.

ترجمہ: اور جب مصنفؒ نے باعتبار اضافت کے اصول فقہ کی تعریف کی تو اب اصول فقہ کی لقبی تعریف کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرمایا اور علم اصول فقہ ان قواعد کا علم ہے، جن کے ذریعے سے فقہ تک وصول ہوتا ہے تحقیقی طور پر یعنی ان قضایا کلیہ کا علم جن کے ذریعے سے فقہ تک رسائی حاصل ہوتی ہے اور وہ توصل بھی قریبی ہوتا ہے اور ہم نے ''توصل قریب'' کی قید اس لئے لگائی ہے تا کہ اس کے ذریعے سے مبادی سے احتراز ہو جائے، جیسے کہ علوم عربیہ اور علم کلام۔ اور ''علی وجہ التحقیق'' کی قید سے مقصود، علم الخلاف والجدل سے احتراز ہے، کیونکہ وہ اگر چہ ان قواعد کو شامل ہے، جن کے ذریعے سے مسائل فقہ تک رسائی ہوتی ہے، لیکن علی وجہ التحقیق نہیں ہوتی، بلکہ اس سے مقصود خصم کو الزام دینا ہوتا ہے، جیسا کہ علم خلاف وجدل والوں کے وہ قواعد جو ارشاد اور مقدمہ وغیرہ کتابوں میں مذکور ہیں۔ تا کہ ان پر اختلافی نکتوں کی بناء رکھی جا سکے۔

ولما عرف أصول الفقه ......

یہاں سے اصولِ فقہ کی تعریف لقبی بیان کر رہے ہیں۔

هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق.

مصنف نے تین نکتے لیکر اس تعریف کو واضح کیا ہے۔

① پہلا نکتہ: یہ کہ قواعد سے مراد ہیں قضایا کلیہ ہیں۔

② دوسرا نکتہ: بھا میں باء سبب قریب کے لئے ہے۔ لہذا توصل سے مراد توصلِ قریب ہے، اس سے مبادئ عربی سے احتراز مقصود ہے، جیسے نحو، صرف، کلام وغیرہ۔

③ تیسرا نکتہ: ہم نے کہا کہ توصل علی وجہ التحقیق ہو، نہ کہ علی سبیل الزام الخصم۔ یہ علم جدل وخلاف سے احتراز ہے۔ اگرچہ اس کے ذریعے بھی انسان فقہ تک پہنچتا ہے اور وہ توصل بھی قریب ہوتا ہے، لیکن علی سبیل التحقیق نہیں، بلکہ علی سبیل الزام الخصم ہوتا ہے، جیسے کہ ان کے قواعد مذکور ہیں ارشاد، مقدمہ وغیرہ میں۔

تشریح الشرح:

وعلم أصول الفقه بعد ما......۔ شارحؒ نے بھی اس عبارت کے تحت تین ہی نکتوں کو بیان فرمایا ہے۔

① پہلا نکتہ: "بعد ما تقرر أن ...... سے"۔ کہ جب یہ بات معلوم ہوئی کہ اصول فقہ ایک مخصوص علم کا نام ہے تو یہاں لفظِ علم لانے کی ضرورت ہی نہیں تھی، ہاں! ایک غرض اور فائدہ اس میں زیادتِ بیان اور زیادتِ توضیح ہوسکتا ہے اور اس کی مثال ہے شجرة الأراك. أراك: ببول (کیکر) کے درخت کو کہتے ہیں، تو جب وہ کیکر کا درخت ہے تو شجر لکھنے کی ضرورت نہیں رہتی، مگر بیان وتوضیح کے لئے لاتے ہیں۔ یہاں بھی ایسا ہے۔

② دوسرا نکتہ: والقاعدة حكم كلي...... سے۔ لفظِ قاعدہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ قاعدہ سے مراد ایسا حکم کلی ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہو، تاکہ ان کے احکام اس سے معلوم ہوں، کقولنا: كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت۔ یہ حکم ہر جزئی پر مشتمل ہے۔

③ تیسرا نکتہ: والتوصل والقريب ......سے۔ کہ یتوصل بھا میں توصل سے مراد توصلِ قریب ہے، اس کو مراد لینے کی دو وجہیں ہیں:

۱- وجہ یہ ہے کہ یہاں باء سببیت کے لئے ہے، اور سبب سے متبادر سبب قریب ہے۔

۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ قواعد کی نسبت فقہ کی طرف کی گئی ہے بغیر کسی واسطہ کے اور نسبت جب مطلق کی جائے بغیر کسی واسطہ کے تو اس سے توصلِ قریب مراد ہوتا ہے، اس لئے کہ توصلِ بعید میں واسطہ ہوتا ہے۔ اس قید کے ذریعے سے مبادئ عربیہ سے اور علم کلام سے احتراز ہے۔

تین کڑیاں

والتحقيق في هذا المقام ......: اس مقام پر شارح ایک تفصیل وتحقیق بیان فرمارہے ہیں اور اس کی تین کڑیاں ہیں:

① پہلی کڑی: یہ ہے کہ انسان کو اللہ نے بیکار اور عبث نہیں چھوڑا، بلکہ اللہ نے اس کے ہر فعل کے ساتھ ایک حکم متعلق کیا ہے اور پھر اس حکم کا مدار ایک دلیل پر رکھا ہے تا کہ حاجت کے وقت وہ حکم اس دلیل سے مستنبط ہو سکے۔ اب اس تفصیل سے ایسے قضایا ملے کہ ان کا موضوع ''افعال مکلفین'' ہیں اور ان کا محمول ''احکام شارع'' ہیں اور جو علم ان ادلہ سے حاصل ہوا، اس کا نام فقہ رکھا گیا۔

② دوسری کڑی: "ثم نظروا في تفاصيل الأدلة...... سے۔ پھر فقہاء نے ادلہ کی تفاصیل پر نظر ڈالی تو ان کو چار اَدِلّہ کی طرف راجع پایا۔ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اور احکام کی تفاصیل پر نظر ڈالی تو ان کو پانچ احکام کی طرف راجع پایا۔ وجوب، ندب، حرمت، کراہت اور اباحت۔ پھر ان دلیلوں سے استنباط کی کیفیت میں اجمالاً غور کیا، تفاصیل سے قطع نظر کرتے ہوئے تو ان کو ایسے قضایا کلیہ حاصل ہوئے، جو اجمالاً ان ادلہ سے ان احکام کے استدلال کی کیفیت سے متعلق تھے۔ پھر احکام کے طرُق اور شرائط میں بھی غور کیا، تا کہ احکامِ جزئیہ ان دلیلوں سے مستنبط کر سکیں۔

③ تیسری کڑی: "فضبطوها و دونوها وأضافوا...... سے۔ پھر انہوں نے ان سب کو منضبط اور مدون کیا اور ساتھ ساتھ، لواحقات، متمّمات اور بیانِ اختلاف کا اضافہ فرمایا، جو انکے مناسب تھا اور پھر مجموعہ کا نام اصولِ فقہ رکھا۔

ولقائل أن يمنع كون قواعده ...... مصنفؒ نے پہلے کہا تھا کہ ''علی وجہ التحقیق'' کی قید احتراز ہے، علم خلاف وجدل سے۔ تو معترض اعتراض کرتا ہے کہ علمِ خلاف وجدل میں توصلِ قریب نہیں ہوتا، جیسا کہ آپ نے کہا، بلکہ توصل بعید ہے۔ اس طرح کہ پہلی مرتبہ ان کا توصل محافظۃ الحکم ومدافعۃ الحکم کی طرف ہوتا ہے اور دوسری مرتبہ فقہ کی طرف ہوتا ہے، اس لئے کہ ''جدلی'' یا تو جواب دینے والا ہوتا ہے تو وہ اپنی بیان کردہ وضع کی حفاظت کرتا ہے، اور یا وہ دوسرے پر اعتراض کرنے والا ہوتا ہے تو دوسرے کی بیان کردہ وضع کو منہدم کرتا ہے، تو اس کو فقہ سے کوئی قرب خصوصیت حاصل نہیں بلکہ اس کی نسبت فقہ اور غیر فقہ کی طرف علی السویہ

ہوتی ہے، لہٰذا علم خلاف وجدل تو یتوصل بها إلیه کی قید سے نکل گئے، تو مصنف نے ان کو نکالنے کے لئے کیوں علی وجہ التحقیق کی قید لگائی؟

جواب: إلا أن الفقهاء أكثروا...... سے۔ کہ فقہاء بہت سارے مسائل علم خلاف وجدل سے مستنبط کرتے ہیں، اور بعض مسائل اس علم خلاف وجدل پر مبنی ہوتے ہیں۔ تو یہ وہم ہوا کہ علم خلاف وجدل، فقہ کے ساتھ خاص تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے اس سے احتراز کے لئے یہ قید لگا دی۔

قضایا کلیہ کی مراد

ونعني بالقضايا الكلية المذكورة: ما يكون إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه أي: إذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الأول، فكبرى الشكل الأول هي تلك القضايا الكلية، كقولنا: هذا الحكم ثابت؛ لأنه حكمٌ يدل على ثبوته القياس، وكل حكمٍ يدل على ثبوته القياس فهو ثابت، وإذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم، فالملازمات الكلية هي تلك القضايا، كقولنا هذا الحكم ثابت؛ لأنه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتاً، لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتاً. واعلم أنه يمكن أن لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل أصول الفقه، لكن تكون مندرجةً في قضية كلية هي مذكورة في مسائل أصول الفقه، كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع، يثبت الوجوب فيها، فإن هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة، وهي: كلما دل القياس على ثبوت كل حكم -هذا شأنه- يثبت هذا الحكم، والوجوب من جزئيات ذلك الحكم، فكأنه قيل: كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب، وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز، فالملازمة التي هي إحدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل أصول الفقه، بطريق التضمُّن.

ترجمہ: اور قضایا کلیہ سے ہماری مراد وہ قضایا ہیں، جن میں دلیل کے دونوں مقدموں میں سے ایک مقدمہ مسائل فقہ پر مشتمل ہو یعنی جب آپ شکل اول کے ذریعہ مسائلِ فقہ کے حکم پر استدلال کرنا چاہیں، تو اس شکل اول کا کبریٰ یہی قضیہ کلیہ ہوگا (شکل اول کا کبریٰ ان قضایا کلیہ میں سے ہوگا)، جیسے کہ ہمارا قول هذا الحكم ثابت، یہ دعویٰ ہے لأنه حكم يدل على ثبوته القياس، یہ صغریٰ ہے، وكل حكم يدل

علی ثبوته القیاس فهو ثابت یہ کبریٰ ہے اور جب آپ مسائلِ فقہ پر ملازماتِ کلیہ کے ذریعہ بمعہ ان کے ملزوم کے وجود کے، استدلال کریں تو وہ (ملازمۂ کلیہ ان ہی قضایا میں سے ہو) جیسے ہمارا قول هذا الحکم ثابت، یہ دعویٰ ہے لأنه کلما دل القیاس علی ثبوت هذا الحکم یکون هذا الحکم ثابتاً، یہ ملازمۂ کلیہ ہے، لکن القیاس دل علی ثبوت هذا الحکم فیکون ثابتاً یہ وجودِ لازم، بوجہ وجودِ ملزوم پر استدلال ہے۔ اور جاننا چاہئے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ قضیہ کلیہ، مسائل اصول فقہ میں بعینہ مذکور نہ ہو، لیکن یہ کسی اور قضیہ کلیہ کے ضمن میں مذکور ہو، جو مسائل اصول فقہ میں مذکور ہے، مثلاً "کلما دل القیاس علی الوجوب في صورة النزاع یثبت الوجوب فیها" یہ ملازمہ اس دوسرے ملازمہ کے تحت مندرج ہے: "کلما دل القیاس علی ثبوت کل حکم هذا شأنه یثبت هذا الحکم" اور چونکہ وجوب بھی اس حکم کی جزئیات میں سے ہے۔ لہٰذا وہ ثابت ہو جائے گا۔ پس گویا یوں کہا گیا کہ کلما دل القیاس علی الوجوب یثبت الوجوب و کلما دل القیاس علی الجواز یثبت الجواز۔ پس وہ ملازمہ، جو دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک ہے، وہ تضمنی طور پر مسائل اصول فقہ میں سے ہوگا۔

تشریح المتن: مصنف نے ایک لفظ استعمال فرمایا تھا تعریف میں القواعد کا اور پھر اس کی تشریح کی تھی "القضایا الکلیة" کے لفظ سے اب اس سے کون سا قضیہ کلیہ مراد ہے اس پر سیر حاصل بحث فرماتے ہیں، تین امور کی شکل میں۔

❶ اگر آپ استدلال کرتے ہیں مسائل فقہ کے لئے قیاسِ اقترانی کی شکل سے تو یہاں جو شکل اول میں قضیہ کبریٰ ہوگا وہ یہی قضیہ کلیہ ہوگا، مثال ہذا حکم یدل علی ثبوته القیاس، یہ صغریٰ ہے۔ و کل حکم یدل علی ثبوته القیاس فهو ثابت، یہ کبریٰ ہے۔ اور یہ قضیہ کلیہ ہے اور اس کا نتیجہ هذا الحکم ثابت ہے، تو اب یہاں پر "کل حکم یدل علی ثبوته القیاس فهو ثابت" قضایا کلیہ علی مسائل الفقه میں سے ہے۔

❷ وإذا استدللت علی مسائل الفقه ......: اور اگر آپ مسائل فقہ کے لئے قیاس استثنائی سے استدلال کرتے ہیں جس میں وجودِ لازم سے وجودِ ملزوم پر استدلال کیا جاتا ہے، تو ایسی صورت میں ملازمہ قضایا کلیہ میں سے ہوگا اور ملازمہ سے مراد وہ جملہ ہے جو لکن سے قبل ہوتا ہے، جیسے کلما دل القیاس علی ثبوت هذا الحکم یکون هذا الحکم ثابتاً یہ ملازمۂ کلیہ ہے، لکن القیاس دل علی ثبوت

هذا الحكم فيكون ثابتاً (یہ وجودِ لازم بوجہ وجودِ ملزوم پر استدلال ہے) نتیجہ: هذا الحكم ثابت، تو یہاں پر "كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتاً"، قضایا کلیہ علی مسائل الفقہ میں سے ہے۔

③ واعلم أنه يمكن أن لايكون……: مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قضیہ کلیہ، بعض دفعہ تو صراحۃً مسائلِ فقہ میں مذکور ہوگا اور کبھی ایسا ہوگا کہ یہ صراحۃً تو مذکور نہ ہوگا، لیکن کسی اور قضیہ کلیہ کے تحت ضمناً ہوگا، جیسے كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها اب یہ ملازمہ اس ملازمہ کے تحت مندرج ہے۔ كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم۔ تو گویا یہ کہا گیا كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب و كلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز.

تشریح الشرح

قوله: ونعني بالقضايا الكلية ……: شارحؒ نے یہاں تین باتیں ذکر فرمائی ہیں۔

❶ پہلی بات: اعلم أن المركب…… سے۔ مرکب تام کے مختلف نام: ایک ہی عبارت کو مختلف اعتباروں سے مختلف نام دیئے جاسکتے ہیں۔ اور مرکب تام کو کئی ناموں سے تعبیر کیا جاسکتا ہے:

① مرکب تام کو قضیہ بھی کہا جاتا ہے، اس وجہ سے کہ یہ حکم پر مشتمل ہوتا ہے۔

② مرکب تام کو خبر بھی کہا جاتا ہے، اس وجہ سے کہ اس میں صدق وکذب کا احتمال موجود ہے۔

③ مرکب تام کو اخبار بھی کہا جاتا ہے، افادۂ حکم کی وجہ سے۔

④ مرکب تام کو مقدمہ کا نام بھی دیا جاتا ہے، جزء من الدليل ہونے کی وجہ سے۔

⑤ مرکب تام کو مطلوب بھی کہا جاتا ہے، دلیل سے طلب ہونے کی وجہ سے۔

⑥ مرکب تام کو نتیجہ بھی کہا جاتا ہے، دلیل سے حاصل ہونے کی وجہ سے۔

⑦ مرکب تام کو مسئلہ کا نام بھی دیا جاتا ہے، اس وجہ سے کہ جب علم میں واقع ہو تو اس سے سوال کیا جاتا ہے۔ تو بہرحال ذات تو واحد ہے، لیکن اعتبارات کے مختلف ہونے کی وجہ سے عبارت بھی مختلف ہوجاتی ہے۔

❷ دوسری بات: والمحكوم عليه في القضية …… سے۔

اشکال اربعہ کا بیان

شارح فرماتے ہیں کہ محکوم علیہ کو موضوع کہا جاتا ہے، محکوم بہ کو محمول اور نتیجہ میں جو موضوع ہوتا ہے، اس کو اصغر اور جو محمول ہوتا ہے، اس کو اکبر کہتے ہیں۔ اصغر جس قضیہ میں واقع ہو اس کو صغری کہا جائے گا اور اکبر جس قضیہ میں واقع ہو، اس کو کبری کہا جائے گا۔ اور جو لفظ درمیان میں بار بار آ رہا ہو، اس کو حد اوسط کہتے ہیں۔ پھر یہ حد اوسط کبھی تو صغری کا موضوع بنے گا، کبھی کبری کا اور کبھی صغری کا محمول ہوگا، کبھی کبری کا۔ تو پھر اس کی کل چار صورتیں بنتی ہیں۔

① حد اوسط، محمول فی الصغری ہو، موضوع فی الکبری ہو، یہ شکلِ اول ہے۔
② حد اوسط، موضوع فی الصغری اور محمول فی الکبری ہو، تو یہ شکلِ رابع ہے۔
③ اگر دونوں میں محمول ہو، تو یہ شکلِ ثانی ہے۔
④ اور اگر دونوں میں موضوع ہو، تو یہ شکل ثالث ہے۔

بات مثال سے واضح ہو جاتی ہے مثلاً الحج واجب؛ لأنه مأمور الشارع، وكل مأمور الشارع فهو واجب تو اب یہاں الحج اصغر ہے اور واجب اکبر ہے اور مأمور حد اوسط ہے تو الحج مأمور الشارع، صغری ہے اور کل مأمور الشارع فهو واجب یہ کبری ہے۔ تو دیکھ لیں! حد اوسط محمول فی الصغری ہے اور موضوع فی الکبری ہے۔ لہذا یہ شکلِ اول ہوئی۔ وعلی ہذا فقس البواقی۔

❸ تیسری بات: فالقواعد التي يتوصل بها...... سے۔ حاصل یہ ہے وہ قواعد جن سے فقہ تک وصول ہوتا ہے، یہ وہ قضایا کلیہ ہیں جو کبری اور صغری سہلۃ المأخذ کی شکل میں واقع ہوتے ہیں اور یہ شکل اول میں سے ہیں اور ان سے مسائل فقہ کا استدلال آسان اور سہل ہے، اس لئے اس کو صغری سہلۃ المأخذ کہا گیا، لیکن تحصیلِ قاعدہ کلیہ موقوف ہے، احوالِ ادلہ اور احکام کی بحث پر اور ان کے شرائط وقیود پر، جو قاعدہ کے کلیہ ہونے میں معتبر اور ضروری ہیں اور جو مباحث ان امور سے متعلق ہیں، وہ تمام اصول فقہ کے مطالب ہیں جو "علم بالقاعدة الكلية" کے تحت درج ہیں۔

قضیہ کلیہ سے ثبوتِ حکم کی شرائط

ثم اعلم أن كل دليل من الأدلة الشرعية إنما يثبت به الحكم، إذا كان مشتملاً على شرائط تذكر

في موضعها، وذلك أن لايكون الدليل منسوخاً و لايكون له معارض مساوٍ، أو راجح، ويكون القياس قد أدى إليه رأي مجتهدٍ، حتى لو خالف إجماع المجتهدين يكون باطلاً، فالقضية المذكورة، سواء جعلناها كبرى أو ملازمة، إنما تصدق كلية إذا اشتملت على هذه القيود، فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علماً بالقضية الكلية التي هي إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه، فيكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه. وقولنا: يتوصل بها إليه، الظاهر أن هذا يختص المجتهد؛ فإن المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها إلى الفقه؛ فإن المتوصل إلى الفقه ليس إلا المجتهد، فإن الفقه: هو العلم بالأحكام من الأدلة التي ليس دليل المقلد منها، فلهذا لم تذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا، ولا يبعد أن يقال: إنه يعم المجتهد والمقلد؛ فالأدلة الأربعة إنما يتوصل بها المجتهد، لا المقلد، فأما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد، فالمقلد يقول: هذا الحكم واقع عندي؛ لأنه أدّى إليه رأي أبي حنيفة رحمه الله ، وكل ما أدى إليه رأيه فهو واقع عندي، فالقضية الثانية من أصول الفقه أيضاً، فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الأصول مباحث التقليد والاستفتاء، فعلى هذا: علم أصول الفقه: هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى مسائل الفقه. و لا يقال إلى الفقه؛ لأن الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة وقولنا: على وجه التحقيق لا ينا في هذا المعنى؛ فإن تحقيق المقلد أن يقلد مجتهداً يعتقد ذلك المقلد حقية رأي ذلك المجتهد.

ترجمہ: پھر جان لو کہ دلائل شرعیہ میں سے ہر دلیل اس وقت معتبر ہوگی اور اس سے حکم، اس وقت ثابت ہوگا، جب کہ وہ ان شرائط پر مشتمل ہو جو اپنی جگہ آئیں گے اور وہ یہ ہیں کہ وہ دلیل منسوخ نہ ہو اور اس کا کوئی معارض مساوی یا راجح نہ ہو اور اس قیاس تک مجتہد کی رائے پہنچی ہو۔ (مطلب یہ کہ اجماع اور جمہور کے قول کے مخالف نہ ہو،) یہاں تک کہ اگر وہ مخالف اجماع ہو تو پھر اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ لہذا قضیۂ مذکورہ چاہے ہم اس کو کبریٰ بنائیں یا ملازمہ بنائیں اس پر قضیہ کلیہ ہونا، اس وقت صادق آئے گا، جب کہ وہ مذکورہ قیود پر مشتمل ہو۔ لہذا ان مباحث کا علم، جو کہ ان قیود کے متعلق ہیں، یہ (علم درحقیقت) اس قضیہ کلیہ کا علم ہے، جس قضیہ کلیہ کی دلیل کا ایک مقدمہ، مسائل فقہ پر مشتمل ہے۔ تو یہ مباحث مسائل اصول فقہ میں سے ہوں گے۔ اور ہمارا قول "يتوصل بها إليه" بظاہر مجتہد کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ اس علم میں ان

قواعد سے بحث کی جاتی ہے، جو موصل إلى الفقه ہوتے ہیں اور متوصل الی الفقہ صرف مجتہد ہی ہوتا ہے، اس لئے کہ فقہ ان احکام کا نام ہے، جن کو ان ادلہ سے حاصل کیا جاتا ہے کہ مقلد کی دلیل ان میں سے نہیں، اسی وجہ سے تقلید اور استفتاء کے مسائل ہماری کتب میں ذکر نہیں کئے جاتے۔ اور یہ بھی بعید نہیں کہ یوں کہا جائے کہ وہ مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل ہے۔ لہٰذا ادلہ اربعہ سے مجتہد، متوصل الی الفقہ ہوتا ہے، نہ کہ مقلد۔ پس مقلد کی دلیل قولِ مجتہد ہوتا ہے۔ لہٰذا مقلد یوں کہے گا کہ یہ حکم میرے نزدیک ثابت ہے اس لئے کہ اس حکم تک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے پہنچی ہے اور ہر وہ حکم جس تک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے پہنچے، وہ میرے نزدیک ثابت ہے۔ لہٰذا قضیہ ثانیہ مسائل اصول فقہ میں سے ہے، اسی وجہ سے بعض علماء نے کتب اصول میں مباحث تقلید و استفتاء بھی ذکر کئے ہیں۔ لہٰذا اس صورت کے مطابق اصول فقہ کی تعریف یہ ہوگی "هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى مسائل الفقه" اور تعریف میں إلى الفقه کے بجائے إلى مسائل الفقه کہا جائے گا، اس لئے کہ فقہ ان احکام کا نام ہے، جو براہ راست دلائل سے حاصل کئے جاتے ہیں اور علی وجہ التحقیق کی جو قید ہم نے ذکر کی ہے، وہ اس معنی کے منافی نہیں۔ اس لئے کہ مقلد کی تحقیق یہ ہے کہ وہ اس مجتہد کی تقلید کرے، جس مجتہد کی رائے کے حق ہونے کا وہ معتقد ہو۔

تشریح المتن: اس عنوان کے تحت مصنف تین باتیں ذکر فرما رہے ہیں۔

❶ پہلی بات: أن كل دليل ...... سے۔ کہ ادلۂ شرعیہ سے حکم ثابت ہوگا، لیکن اس وقت جب کہ وہ ادلہ شرعیہ اپنی شرائط پر مشتمل ہوں اور وہ شرائط چار ہیں: ۱- وہ حکمِ شرعی منسوخ نہ ہو۔ ۲- اس حکم شرعی کے لئے کوئی معارض مساوی موجود نہ ہو۔ ۳- اور کوئی معارض راجح موجود نہ ہو۔ ۴- اس حکم کی طرف کسی مجتہد کی رائے پہنچی ہو، تا کہ اجماع مجتہدین کے خلاف نہ ہو۔ (یعنی قیاس مخالف اجماع نہ ہو)

❷ دوسری بات: "فالقضية المذكورة سواء...... سے"۔ کہ قضیۂ کلیہ جب ان شرائط پر مشتمل ہوگا تب اس سے کوئی حکم ثابت ہوگا۔ پس ان شروط سے بحث کرنا یہ ملازمہ شرعیہ (قضیہ کلیہ) سے بحث کرنا ہوگی۔

❸ تیسری بات: قولنا: يتوصل بها إليه...... سے۔ توصل کے دو معنوں کو بیان کرتے ہیں:

① توصل سے مراد توصل بالأدلة الأربعة المخصوصة ہو تو اس صورت میں یہ توصل مجتہد کے ساتھ خاص ہوگا اور مقلد کو شامل نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے علماء مقلد کی بحث کو اپنی کتابوں میں ذکر نہیں کرتے۔

② دوسرا معنی کہ توصل سے مراد توصل عام ہو، چاہے کسی بھی دلیل سے ہو تو ایسی صورت میں توصل،

مجتہد کو بھی شامل ہوگا اور مقلد کو بھی، اس لئے کہ مقلد کی دلیل، قول مجتہد ہوتا ہے، چنانچہ مقلد کہے گا، "هذا الحكم واقع عندي؛ لأنه أدّى إليه رأي أبي حنيفة، وكل ما أدى إليه رأيه فهو واقع عندي"، یہ دوسرا قضیہ قضایا کلیہ میں سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات نے اپنی کتابوں میں مقلد اور استفتاء کی بحث ذکر کی ہے۔ لیکن اس دوسری رائے کے اعتبار سے تعریف میں فرق آ جائے گا اور توصل إلى مسائل الفقه کہا جائے گا، نہ کہ توصل إلى الفقه.

وقولنا: على وجه التحقيق، لا ينا في هذا المعنى..........

اعتراض: یہ کہ دوسرا معنی آپ کے قول علی وجہ التحقیق کے خلاف ہے، کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے آپ نے مقلد کو بھی شامل کر لیا ہے، حالانکہ مقلد کا علم تو علی وجہ التحقیق نہیں ہوتا؟

جواب: ہر کسی کی تحقیق الگ الگ ہے، مجتہد تحقیق کرتا ہے اپنے طور پر اور مقلد کی اپنی تحقیق ہے، وہ یہ تحقیق کر لیتا ہے کہ آیا یہ قول اس مجتہد کا ہے، جس کی رائے کو میں حق جانتا ہوں یا نہیں۔

تشریح الشرح:

قوله: وذلك أن لا يكون القياس ......: ایک بات تو شارح نے یہ کی ہے کہ جس مسئلے میں کسی مجتہد نے اجتہاد کر کے کوئی قول کیا ہو دوسرے مجتہد کو معلوم ہونا چاہئے کہ وہ قول کیا ہے اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں، کہ کوئی مسئلہ ہے وہاں تک مجتہدین کی رائے پہنچی ہے اور اختلاف بھی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی ایک مجتہد کی رائے پہنچی ہو اور تیسری صورت یہ ہے کہ کسی کی رائے نہیں پہنچی۔ تو اب آخری دو صورتوں میں اس مجتہد کے لئے کوئی پابندی نہیں۔ بلکہ ہماری مراد قد أدى إليه رأي المجتهد سے پہلی صورت ہے۔

قوله: ولا يبعد أن يقال......: شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے فرمایا ہے کہ توصل کا معنی ثانی مراد لینا بھی بعید نہیں۔ لیکن میرے نزدیک یہ بات بعید ہے۔ اور جن لوگوں نے اپنی کتابوں میں تقلید کو ذکر کیا ہے وہ علی وجہ التقابل ذکر کیا ہے، بایں معنی کہ تقلید اجتہاد کا مقابل ہے۔

جواب: یہ اعتراض مصنفؒ پر نہیں، اس لئے کہ مصنفؒ کا قول "ولا يبعد" اس بات پر دال ہے کہ مصنفؒ کے ہاں یہ ثانی قول پسندیدہ نہیں ہے، اور اسی طرح مصنفؒ کا قول "الظاهر أن هذا يختص المجتهد" اس بات پر دال ہے کہ یہ احتمال ثانی خلاف ظاہر ہے، اور جو چیز ناپسندیدہ اور خلاف ظاہر ہو تو وہ

بعید ہی ہوتی ہے۔

قولہ: ولا یقال: إلی الفقه ،......: کہ جب توصل کا دوسرا معنی لیا جائے تو پھر ہم فقہ کی تعریف میں کہیں گے یتوصل بها إلی مسائل الفقه نہ کہ إلی الفقه۔ وجہ یہ ہے کہ مقلد کا علم ادلہ اربعہ سے مأخوذ نہیں، بلکہ اس کے پاس بطور دلیل، مجتہد کی رائے ہوتی ہے۔

قضیہ کلیہ کے مدلول بننے کی شروط

هذا الذی ذکرنا إنما هو بالنظر إلی الدلیل وأما بالنظر إلی المدلول، فإن القضیة المذکوزة إنما یمکن إثباتها کلیةً إذا عرف أنواع الحکم، وأن أيّ نوع من الأحکام یثبت بأي نوع من الأدلة بخصوصیة ناشئة من الحکم؛ ککون هذا الشيء علة لذلك؛ فإن هذا الحکم لایمکن إثباته بالقیاس، ثم المباحث المتعلقة بالمحکوم به وهو فعل المکلف، ککونه عبادة أو عقوبة ونحو ذلك، مما یندرج في کلیة تلك القضیة، فإن الأحکام تختلف باختلاف أفعال المکلفین؛ فإن العقوباتِ لایمکن إیجابها بالقیاس. ثم المباحث المتعلقة بالمحکوم علیه وهو المکلف ومعرفة الأهلیة والعوارض التي تعرض علی الأهلیة سماویة ومکتسبة، مندرجة تحت تلك القضیة الکلیة أیضاً؛ لاختلاف الأحکام باختلاف المحکوم علیه، وبالنظر إلی وجود العوارض و عدمها.

ترجمہ: یہ تفصیل (جو ماقبل میں مذکور ہوئی) باعتبار دلیل کے تھی اور مدلول کی طرف نظر کرتے ہوئے اس قضیہ مذکورہ کا کلی طور پر اثبات اسی وقت ممکن ہوگا، جب کہ پہلے حکم کے انواع معلوم ہوں اور یہ معلوم ہو جائے کہ اقسام حکم میں سے کونسا حکم، دلیل کی کونسی قسم سے ثابت ہوتا ہے؟ اس خاص خصوصیت کی وجہ سے، جو کہ حکم سے ناشی ہوتی ہے۔ مثلاً اس چیز کا دوسری چیز کے لئے علت ہونا، اس لئے کہ اس حکم کا اثبات، قیاس سے ممکن نہیں ہے۔ پھر وہ مباحث جو کہ محکوم بہ سے متعلق ہیں، اور (محکوم بہ) مکلّف کا فعل ہے، تو مثلاً اس فعل کا عبادت ہونا یا عقوبت ہونا وغیرہ جو کہ اس قضیہ کے کلی ہونے میں مندرج ہے، اس لئے کہ احکام، افعالِ مکلفین کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں۔ مثلاً عقوبت کو قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ پھر وہ مباحث جو محکوم علیہ کے متعلق ہیں اور وہ (محکوم علیہ) مکلّف ہے اور اہلیت کا پہچاننا وغیرہ نیز ان عوارض کی پہچان، جو کہ اہلیت کو عارض ہوتے ہیں، خواہ وہ عوارض سماوی ہوں یا مکتسب (یعنی اس کے اپنے پیدا کردہ) ہوں، وہ بھی اس قضیہ کے کلی ہونے میں مندرج ہیں۔ اس لئے کہ احکام،

محکوم علیہ کے مختلف ہوجانے کی وجہ سے مختلف ہوجاتے ہیں اور وجودِ عوارض اور عدمِ وجودِ عوارض کی طرف نظر کرتے ہوئے احکام مختلف ہوتے ہیں۔

تشریح المتن: اب تک جو شروط وقیود بیان ہوئی (أن لایکون الدلیل منسوخاً سے) یہ اس اعتبار سے تھیں کہ "قضیہ کلیہ" کس طرح دلیل بنتا ہے، اور اب جو شروط وقیود بیان ہورہی ہیں وہ اس اعتبار سے کہ یہ قضیہ کلیہ مدلول کس طرح بنتا ہے۔ اس کے مدلول بننے کے لئے ہمیں تین باتوں کو جاننا پڑے گا۔

❶ پہلی بات: إذا عرف أنواع الحکم...... سے۔ کہ ہم احکام وادلہ کے انواع کو پہچان لیں اور نوعیت کو بھی پہچان لیں کہ کس نوع کے احکام، کس نوع کی دلیل سے ثابت ہیں، ایسی خصوصیت کے ساتھ جو ناشی من الدلیل ہو، یعنی خصوصیتِ حکم کی بناء پر خصوصیتِ دلیل کا فیصلہ ہوتا ہے، مثلاً ایک شیئ کا دوسری شیئ کے لئے علت بننا، اب علت ایسی چیز ہے کہ اس کو قیاس سے ثابت نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یہ صرف نص سے ثابت ہوتی ہے۔

❷ دوسری بات: ثم المباحث المتعلقة ...... سے۔ محکوم بہ کو پہچاننا کہ کیا فعل مکلف از قبیلِ عبادت ہے، یا از قبیل عقوبت وغیرہ۔ اس لئے کہ عقوبت کو قیاس کے ذریعے سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ وجہ یہ ہے کہ قیاس میں شک ہوتا ہے اور عقوبت شک سے ختم ہوجاتی ہے۔

❸ تیسری بات: "بالمحکوم علیه ...... سے۔ کہ محکوم علیہ یعنی مکلف اور اس کی اہلیت اور عوارض کو بھی پہچاننا، کہ آیا یہ عوارض سماویہ ہیں، یا مکتسبہ وغیرہ۔ یہ اس لئے کہ اہلیت وعوارض کے مختلف ہونے سے احکام، مختلف ہوجاتے ہیں۔ مثلاً سفر سے، مرض سے وغیرہ وغیرہ۔

دلیل کی ترکیب اور اصولِ فقہ کے موضوع کا بیان

فیکون ترکیب الدلیل علی إثبات مسائل الفقه بالشکل الأول هکذا: هذا الحکم ثابت؛ لأنه حکمٌ هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه، وهذا الفعل صادر من مکلف هذا شأنه، ولم یوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحکم، ویدل علی ثبوت هذا الحکم قیاسٌ هذا شأنه، هذا هو الصغری ثم الکبری قولنا: وکل حکم موصوف بالصفات المذکورة یدل علی ثبوته القیاس الموصوف، فهو ثابت، فهذه القضیة الأخیرة من مسائل أصول الفقه، وبطریق الملازمة هکذا: کلما وجد قیاس موصوف بهذه الصفات دالٌّ علی حکم موصوف بهذه الصفات، یثبت ذلك الحکم، لکنه وجد القیاس

الموصوف إلى آخره، فعلم أن جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه، فهذا معنى التوصل القريب المذكور. وإذا علم أن جميع مسائل الأصول راجعة إلى قولنا: كل حكمٍ كذا يدل على ثبوته دليلٌ كذا فهو ثابت، أو كلما وجد دليلٌ كذا دال على حكمٍ كذا يثبت ذلك الحكم، علم أنه يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام، الكليتين من حيث إن الأولى مثبتة للثانية، والثانية ثابتة بالأولى، والمباحث التي ترجع إلى أن الأولى مثبتة للثانية، والثانية ثابتة بالأولى، بعضها ناشئة عن الأدلة و بعضها ناشئة عن الأحكام. فموضوع هذا العلم: الأدلة الشرعية والأحكام؛ إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية، وهي: إثباتها للأحكام، وعن العوارض الذاتية للأحكام، وهي: ثبوتها بتلك الأدلة.

ترجمہ: مسائل فقہ کے اثبات پر دلیل شکل اول کے طریقے سے درج ذیل ہوگی۔ (دعوی یہ ہے) هذا الحكم ثابت ،(صغری) لأنه حكم هذا شأنه (یہ باعتبار مدلول، نوعیت حکم ہے) متعلق بفعل هذا شأنه (یہ باعتبار محکوم بہ ہے) وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه (یہ باعتبار محکوم علیہ کے ہے) و يدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه (یہ باعتبار دلیل کے ہے) (اور کبری ہے) و كل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس فهو ثابت" (نتیجہ) "فهذا الحكم ثابت"۔ لہذا یہ قضیۂ اخیرہ یعنی کبری، مسائلِ اصولِ فقہ میں سے ہے۔(یہ مثال قیاس اقترانی کی صورت میں ہے جب کہ اگلی مثال قیاس استثنائی کی ہے) اور وہ یہ ہے کہ بطریق ملازمہ دلیل یوں ہوگی كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات (یعنی اوپر والی مثال میں جو صفات گزری ہیں وہ ساری مراد ہیں خواہ باعتبار دلیل کے ہو یا مدلول وغیرہ کے) (یہ ملازمہ کلیہ ہے) لكنه وجد القياس الموصوف إلى آخر (یہ بطور استثناء ہے) اور نتیجہ یہ ہوگا۔ فهذا الحكم ثابت۔ پس معلوم ہوا کہ سابقہ سارے مباحث اس قضیہ مذکورہ میں درج ہیں، جو کہ فقہ کے مسائل کی دلیل کا ایک مقدمہ ہے اور توصل قریب جو سابق میں گزرا ہے، اس کے یہی معنی ہیں۔ اور جب یہ معلوم ہوا کہ اصول کے سارے مباحث ہمارے اس قول کی طرف راجع ہیں: "كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت۔ یا بطریق ملازمہ كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم، اس سے یہ معلوم ہوا

کہ اس علم اصول فقہ میں ادلہ شرعیہ کلیہ اور احکام کلیہ سے بحث کی جاتی ہے، اس حیثیت سے کہ اول (ادلہ) مثبت ہیں، قسمِ ثانی (احکام) کے لئے۔ اور ثانی (یعنی احکام) ثابت ہوتے ہیں، اول (یعنی ادلہ شرعیہ) سے، اور وہ مباحث جو راجع ہیں، اس بات کی طرف کہ اول (ادلہ) ثانی یعنی احکام کے لئے مثبت ہیں اور ثانی (احکام) اول یعنی ادلہ سے ثابت ہوتے ہیں، ان میں سے بعض مباحث ناشي عن الأدلة ہیں اور بعض ناشی عن الاحکام ہوتے ہیں۔ پس اس علم کا موضوع ادلہ شرعیہ اور احکام ہیں، اس لئے کہ اس علم میں ادلہ شرعیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اور وہ ان کا حکم کو ثابت کرنا ہے اور احکام کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اور وہ ان کا ثبوت بتلک الادلہ ہے۔

تشریح المتن: اب ہمارے پاس جو دلیل ہوگی، وہ پانچ بندی ہوگی کہ اس میں: ۱-نوعِ حکم کی طرف اشارہ ہوگا۔ ۲-فعل مکلّف کی طرف اشارہ ہوگا۔ ۳-اہلیتِ مکلّف کی طرف اشارہ ہوگا، ۴-عوارض کی نفی کی طرف اشارہ ہوگا، ۵-نوع دلیل کا تعین ہوگا۔

تو ہم یوں کہیں گے هذا حكم هذا شأنه (یہ انواع حکم کی طرف اشارہ ہے) متعلق بفعل هذا شأنه (یہ فعل مکلّف کی طرف اشارہ ہے) وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه (یہ اہلیتِ مکلّف کی طرف اشارہ ہے) ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم (یہ عوارض طاریہ کی نفی کی جارہی ہے) ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه (یہ نوع دلیل کی تعین ہے) یہ صغری ہوا۔ کبری یہ ہے: كل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت۔ اب یہ قضیۂ آخیرہ، مسائلِ اصول فقہ میں سے ہے۔ اب یہ قیاس اقترانی کے اعتبار سے صغری، کبری، شکل اول کی صورت کی دلیل بنے گی۔

اور اگر آپ قیاس استثنائی بنانا چاہیں تو دلیل یوں بنے گی: كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم، لكنه وجد القياس الموصوف إلى آخره.

تو معلوم ہوا کہ یہ ساری مباحث، ماقبل والے قضیہ کلیہ کے تحت مندرج ہیں اور توصل قریب کا یہی معنی ہے۔

وإذا علم أن جميع مسائل ...... : یہ اصول فقہ کا موضوع بیان کرنے کے لئے تمہید ہے کہ تمام مسائل اصول اس قول کی طرف راجع ہیں۔ كل حكم كذا يدلُّ على ثبوته دليل كذا فهو ثابت - یہ

قیاس اقترانی کے اعتبار سے ہے اور قیاس استثنائی کے اعتبار سے یہ قول بنے گا کلما وجد دلیل کذا دال علی حکم کذا یثبت ذلك الحکم، علم أنه یبحث۔ تو یہ معلوم ہوا کہ اصول فقہ میں ادلہ اور احکام سے بحث ہوگی۔ ادلہ سے، اس اعتبار سے کہ وہ مثبت للاحکام ہیں، اور احکام سے، اس اعتبار سے کہ وہ ثابت بالادلہ ہیں۔ اب ادلہ اور احکام بذات خود موضوع نہیں، بلکہ ان کے عوارض، موضوع ہیں۔ اس لئے کہ کسی چیز کے نفس سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس کے عوارض سے بحث ہوتی ہے۔

فموضوع هذا العلم ......: اس علم کا موضوع، ادلہ شرعیہ اور احکام ہیں، اس لئے کہ اس فن میں بحث عوارض ذاتیہ للادلہ سے ہوتی ہے اور وہ ان ادلہ سے احکام کا ثابت ہونا ہے اور اسی طرح عوارض ذاتیہ للاحکام سے بحث ہوتی ہے اور وہ احکام کا ان ادلہ سے ثابت ہونا ہے۔

تشریح الشرح:

قوله: یبحث في هذا العلم ......: شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس علم میں بعینہ ادلہ اور احکام سے بحث نہیں ہوتی، بلکہ ان کے احوال وعوارض سے بحث ہوتی ہے اور مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں مضاف محذوف ہے یعنی عن أحوال الأدلة الشرعیة والأحکام۔

"أحوال" کی قید والی بات چونکہ زبان زد اور شائع ذائع ہے۔ لہذا مصنف رحمہ اللہ نے شہرت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کو ترک کر دیا۔

ادلہ اور احکام کے عوارض کا بیان

فیبحث فیه عن أحوال الأدلة المذکورة و ما یتعلق بها. الفاء فی قوله: فیبحث متعلق بحد هذا العلم، أي: إذا کان حد أصول الفقه هذا یجب أن یبحث فیه عن الأدلة والأحکام و متعلقاتهما، والمراد بالأحوال العوارض الذاتیة ومایتعلق بها عطف علی الأدلة والضمیر في قوله: بها یرجع إلی الأدلة، وما یتعلق بها، هو الأدلة المختلف فیها، کالاستحسان واستصحاب الحال، وأدلة المقلد والمستفتي وأیضاً مما یتعلق بالأدلة الأربعة، ماله مدخل في کونها مثبتةً للحکم، کالبحث عن الاجتهاد، ونحوه. واعلم! أن العوارض الذاتیة للأدلة ثلثة أقسام: منها: العوارض الذاتیة المبحوث عنها وهي: کونها مثبتة للأحکام، ومنها: مالیست بمبحوث عنها، لکن لها مدخل في لحوق ماهي

مبحوث عنها، ككونها عامة أو مشتركة أو خبر واحد وأمثال ذلك، ومنها: ماليس كذلك، ككونها ثلاثياً أو رباعياً قديماً أو حادثاً أو غيرها. فالقسم الأوّل يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم، والقسم الثاني يقع أوصافاً وقيوداً لموضوع تلك القضايا، كقولنا: الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم. وقد يقع موضوعاً لتلك القضايا، كقولنا: العام يوجب الحكم قطعاً وقد يقع محمولاً فيها نحو: النكرة في موضع النفي عامة، وكذلك الأعراض الذاتية للحكم ثلثة أقسام أيضاً الأوّل: ما يكون مبحوثاً عنها، وهو كون الحكم ثابتاً بالأدلة المذكورة، والثاني: مايكون له مدخل في لحوق ماهو مبحوث عنها، ككونه متعلقاً بفعل البالغ، أو بفعل الصبي ونحوه، والثالث: مالايكون كذلك. فالأوّل يكون محمولاً في القضايا التي هي مسائل هذا العلم، والثاني أوصافاً وقيوداً لموضوع تلك القضايا. وقد يقع موضوعاً ومحمولاً، كقولنا: الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد. ونحوُ العقوبة لا يثبت بالقياس، ونحوُ زكوة الصبي عبادة. وأما الثالث من كلا القسمين فبِمَعْزَلٍ عن هذا العلم وعن مسائله.

ترجمہ: پس اس علم میں ادلۂ مذکورہ اوران کے متعلقات سے بحث کی جاتی ہے۔ ماتن کے قول فيبحث فيه الخ میں لفظ "فا" یہ متعلق ہے (ماقبل میں) "حد هذا العلم" سے۔ یعنی جب اصول فقہ کی تعریف یہ ہے، تو واجب ہے کہ اس میں ادلہ واحکام اوران کے متعلقات سے بحث کی جائے۔ اوراحوال سے عوارض ذاتیہ مراد ہیں اور "ومايتعلق بها" کا عطف "الأدلة" پر ہے اور "بها" ضمیر کا مرجع الأدلة ہے اور "ما يتعلق بها" سے وہ ادلہ مراد ہیں، جن کے ادلہ ہونے میں اختلاف ہے۔ جیسے استحسان، استصحاب حال، ادلہ مقلد اورادلہ مستفتی وغیرہ۔ نیز "مايتعلق بالأدلة الأربعة" میں وہ دلائل بھی داخل ہیں، جن کو مثبت للحکم ہونے میں کچھ دخل ہو۔ جیسے اجتہاد وغیرہ کی بحث۔

اور جان لو! کہ ادلہ کے عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں۔ ۱- ان میں سے بعض عوارض ذاتیہ وہ ہیں، جن سے بحث کی جاتی ہے اوروہ ان ادلہ کا مثبت للاحکام ہونا ہے۔ ۲- اوران میں سے بعض وہ ہیں، جوخودتو مبحوث عنہا نہیں ہوتے، لیکن جوعوارض مبحوث عنہا بنتے ہیں، ان کے لحوق میں ان کودخل ہوتا ہے، مثلاً ان ادلہ کا عام ہونا، یامشترک ہونا، یاخبرواحد ہونا اوران کے ہم مثل۔ ۳- اوران میں سے بعض وہ ہیں، جواس طرح نہ ہوں۔ (یعنی نہ تووہ عوارض مبحوث عنہا ہوں اورنہ ان کوعوارض مبحوث عنہا کے لحوق میں کوئی دخل ہو)

مثلاً ان ادلہ کا ثلاثی ہونا یا رباعی ہونا، قدیم ہونا یا حادث ہونا وغیرہ۔ پس قسمِ اول ان قضایا میں محمول بن کر واقع ہوتی ہے، جو اس علم کے مسائل ہیں اور قسم ثانی ان قضایا کے موضوع کے لئے اوصاف وقیود بن کر واقع ہوتی ہے (اور قدم ثالث کا ذکر بعد میں ہوگا)۔ مثلاً "الخبر الذی یرویه واحد یوجب غلبة الظن بالحکم"۔ (مثال مذکور میں "الذي يرويه واحد" عوارض ذاتیہ للادلة کی قسم ثانی ہے، جو موضوع یعنی "الخبر" کے لئے قید اور صفت بن کر واقع ہوئی ہے) اور کبھی یہ ان قضایا کے لئے موضوع بن کر واقع ہوتی ہے۔ مثلاً العام یوجب الحکم قطعاً (مثال مذکور میں "العام" عوارض کی قسم ثانی ہے، جو یہاں موضوع بن کر واقع ہوئی ہے) اور کبھی ان قضایا کے لئے محمول بن کر واقع ہوگی۔ جیسے "النکرة في موضع النفي عامة" (اس مثال میں لفظ "عامة" عوارض کی قسم ثانی ہے، جو یہاں محمول بن کر واقع ہوئی ہے)۔

اور اسی طرح حکم کے عوارض ذاتیہ کی بھی تین قسمیں ہیں۔ ۱- وہ عوارض جو مجوث عنہا بنتے ہیں اور وہ اس حکم کا ادلہ سے ثابت ہونا ہے۔ ۲- جو مجوث عنہا تو نہیں ہوتے، مگر ان کو عوارض مجوث عنہا کے لحوق میں دخل ہوتا ہے۔ مثلاً ان عوارض کا فعل بالغ یا فعل صبی کے متعلق ہونا وغیرہ۔ ۳- اور قسم ثالث وہ ہے، جو اس طرح نہ ہو۔ (یعنی نہ تو مجوث عنہا ہو، اور نہ ہی اس کو عوارض مجوث عنہا کے لحوق میں کوئی دخل ہو) پس قسم اول ان قضایا میں محمول بن کر واقع ہوتی ہے، جو اس فن کے مسائل ہیں اور قسم ثانی ان قضایا کے موضوع کے لئے اوصاف وقیود بن کر واقع ہوتی ہے اور کبھی موضوع اور کبھی محمول بن کر واقع ہوتی ہے۔ (وصف و قید کی مثال) جیسے الحکم المتعلق بالعبادة یثبت بخبر الواحد، (اس مثال میں "المتعلق بالعبادة" موضوع کے لئے قید و وصف ہے اور یہ قسم ثانی من عوارض الأحکام میں سے ہے) (موضوع قضیہ ہونے کی مثال) جیسے العقوبة لا یثبت بالقیاس (اور قضیہ کے محمول ہونے کی مثال) جیسے زکوة الصبي عبادة (اس مثال میں "العقوبة" موضوع ہے اور یہ قسم ثانی من عوارض الأحکام میں سے ہے) اور قسم ثالث ان ہر دو (عوارضِ ادلہ واحکام) کی، اس علم اور اس کے مسائل سے دور ہے۔ (یعنی قسم ثالث سے اس علم میں اور اس کے مسائل میں بحث نہیں ہوتی)۔

فیبحث فیه عن أحوال الأدلة...... : عبارت کا مقصد تو ترجمہ سے واضح ہو چکا البتہ بعض چیزیں ذہن نشین کرانے کے لئے اختصار کے ساتھ یہاں ذکر کی جائیں گی۔ وہ یہ کہ مصنف نے اس عبارت میں تین نکتے بیان فرمائے ہیں۔

① پہلا نکتہ: الفاء في قوله ...... سے۔ کہ لفظِ فاء تفریع کے لئے ہے اور اس کی تفریع حد اصول فقہ (یعنی العلم بالقواعد التی یتوصل بھا الی الفقه) پر ہے۔

② دوسرا نکتہ: "والمراد بالأحوال: العوارض ...... سے۔ کہ احوال سے مراد، عوارض ذاتیہ ہیں۔

③ تیسرا نکتہ: "ومایتعلق بها ...... سے"۔ فرماتے ہیں کہ ما یتعلق بهامیں "ما" سے مراد ادلہ ہیں، اور بھا کا مرجع بھی أدلة ہیں۔ اب ادلہ کے متعلقات سے کیا مراد ہے؟ تو فرماتے ہیں کہ وہ ادلہ جو مختلف فیہ ہیں، جیسے استحسان، استصحاب حال، ادلہ مقلد، ادلہ مستفتی اور اجتہاد وغیرہ۔

واعلم! أن العوارض الذاتية ...... مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ادلہ کے اعوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں اور احکام کے عوارض ذاتیہ کی بھی تین قسمیں ہیں۔

ادلہ کے عوارض ذاتیہ کی قسمیں

❶ پہلی قسم: وہ عوارض ہیں، جن سے اس فن میں بحث ہوا کرتی ہے، جیسے ادلہ کا مثبتہ للاحکام ہونا۔

❷ دوسری قسم، وہ عوارض ہیں، جن سے اس فن میں بحث تو نہیں ہوا کرتی، لیکن ان کو عوارضِ مبحوث عنہا میں دخل ضرور ہوا کرتا ہے، جیسے ادلہ کا عام، خاص، مشترک، خبر واحد وغیرہ ہونا۔

❸ تیسری قسم، وہ عوارض ہیں کہ نہ ان سے باقاعدہ اس فن میں بحث ہوتی ہے اور نہ ان کا عوارض مبحوث عنہا میں دخل ہے، جیسے ادلہ کا ثلاثی رباعی ہونا، قدیم، حادث ہونا وغیرہ۔

اب عوارض کی قسم اول سے بحث کس طرح ہوگی؟ تو فرماتے ہیں کہ قضیہ کلیہ میں قسم اول، محمول واقع ہوگی اور قسم ثانی کبھی موضوع کے لئے قید ووصف بنے گی، کبھی خود موضوع ہوگی اور کبھی خود محمول بنے گی۔ تینوں کی مثالیں یہ ہیں:

① قید ووصف ہو، موضوع کے لئے۔ جیسے الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم. اس مثال میں "يرويه واحد" عوارض کی قسم ثانی ہے، اور یہ موضوع کے لئے قید ووصف ہے۔

② موضوع ہو، جیسے العام يوجب الحكم قطعاً. اس مثال میں "العام" عوارض کی قسم ثانی ہے اور یہ موضوع ہے۔

③ محمول ہو، جیسے النكرة في موضع النفي عامة. اس مثال میں "عامة" عوارض کی قسم ثانی ہے اور یہ محمول ہے۔

احکام کے عوارض ذاتیہ کی قسمیں

احکام کے عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں:

❶ وہ عوارض، جن سے با قاعدہ اس فن میں بحث ہوتی ہے، جیسے حکم کا ثابت بالادلہ ہونا۔

❷ وہ عوارض، جن سے اس فن میں بحث تو نہیں ہوتی، لیکن عوارضِ محوث عنہا میں اس کا دخل ضرور ہے، جیسے حکم کا فعل بالغ سے متعلق ہونا وغیرہ۔

❸ تیسری قسم وہ عوارض ہیں، جن سے نہ اس فن میں بحث ہوتی ہے اور نہ ان کو عوارضِ مجوث عنہا میں کوئی دخل ہے، جیسے حکم کا مرکب ہونا مفرد ہونا وغیرہ۔

اب قسمِ اول سے بحث اس طرح ہوگی کہ یہ قضیہ کلیہ میں محمول واقع ہوتی ہے اور قسم ثانی کی تین صورتیں ہیں: ۱- کبھی موضوع کے لئے قید ووصف ۲- کبھی خود موضوع ۳- اور کبھی خود محمول واقع ہوتی ہے۔

مثالیں: ۱- قید ووصف ہو، جیسے: الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد، اس مثال میں "المتعلق بالعبادة" قسم ثانی ہے اور یہ اس قضیہ میں موضوع کے لئے قید ہے۔ ۲- موضوع ہو، جیسے العقوبة لا يثبت بالقياس۔ اس مثال میں "العقوبة" قسم ثانی ہے یہ اس قضیہ میں موضوع ہے۔ ۳- محمول ہو، جیسے زكوة الصبي عبادة۔ اس مثال میں "عبادة" قسم ثانی ہے اور یہ اس قضیہ میں محمول ہے۔

تشریح الشرح

قوله: فموضوع هذا العلم ......۔ شارح نے اس عنوان کے تحت کل چھ ۶ بحثیں ذکر کی ہیں۔

❶ المراد بالعرض ......سے۔ کہ عوارض ذاتیہ میں جو عوارض کا لفظ آیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کسی شیئ کی ذات سے تو خارج ہو، لیکن اس پر محمول ہو۔

❷ وبالعرض الذاتي ......۔ یہاں سے عارض ذاتی کا مطلب بیان فرماتے ہیں کہ عارض ذاتی کی تین صورتیں ہیں:

① عارض ذاتی وہ ہے، جس کی منشاء کسی شیئ کی ذات ہو اور وہ اس کو ذات کے اعتبار سے لاحق ہو، جیسے انسان کے لئے ادراک۔

② عرض ذاتی وہ ہے، جو کسی شیئ کو امر مساوی کے توسط سے لاحق ہو، جیسے انسان کو ضحک لاحق ہوتا ہے، تعجب

کے واسطے سے۔

③ عارض ذاتی وہ ہے، جو کسی شیٔ کو لاحق ہو، ایسے امر کے واسطے سے کہ وہ امر اس شیٔ کی ذات سے اعم ہوتا لیکن اس میں داخل بھی ہو، جیسے حرکت، انسان کے لئے حیوان کے واسطے سے۔

③ المراد بالبحث من الأعراض ...... یہاں سے عوارض ذاتیہ کا مطلب بیان فرماتے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ عارض ذاتیہ کی چار صورتیں ہیں:

۱- پہلی صورت: اعراض ذاتیہ، موضوع علم پر محمول ہوں، جیسے الکتاب یثبت الحکم قطعاً۔ اس مثال میں "یثبت الحکم قطعاً" کا حمل ہو رہا ہے، الکتاب پر اور الکتاب موضوع علم ہے، لہٰذا "یثبت الحکم قطعاً" عرضِ ذاتی کا حمل ہو رہا ہے، موضوعِ علم پر۔

۲- دوسری صورت: اعراض ذاتیہ کا حمل ہو، موضوعِ علم کی کسی قسم پر، جیسے الأمر یفید الوجوب۔ اس مثال میں "یفید الوجوب" عرض ذاتی کا حمل ہو رہا ہے، الأمر پر، اور الامر موضوعِ علم یعنی کتاب کی ایک قسم ہے، لہٰذا عرضِ ذاتی کا حمل ہو رہا ہے، موضوعِ علم کی ایک قسم پر۔

۳- تیسری صورت: اعراض ذاتیہ کا حمل ہو، موضوعِ علم کے اعراض ذاتیہ پر۔ جیسے العام یفید القطع۔ اس مثال میں عرض ذاتی یعنی "یفید القطع" کا حمل ہو رہا ہے، العام پر، اور العام موضوعِ علم یعنی کتاب کے عوارض ذاتیہ میں سے ہے، لہٰذا یہاں پر عرضِ ذاتی یعنی "یفیدا القطع" کا حمل ہو رہا ہے، موضوعِ علم کے عوارض ذاتیہ پر۔

۴- چوتھی صورت: اعراض ذاتیہ کا حمل ہو، موضوعِ علم کے اعراض ذاتیہ کی انواع پر۔ جیسے العام الذي یخص منه البعض یفید الظن۔ اس مثال میں عرضِ ذاتی یعنی "یفید الظن" کا حمل ہو رہا ہے، "العام الذي یخص منه البعض" پر، اور "العام الذي یخص منه البعض" عام کی انواع میں سے ہے، اور عام موضوعِ علم یعنی کتاب کے عوارض ذاتیہ میں سے ہے، لہٰذا یہاں عرضِ ذاتی یعنی "یفید الظن" کا حمل ہو رہا ہے، موضوعِ علم کے عوارض ذاتیہ کی انواع پر۔

④ وجمیع مباحث أصول الفقه ...... سے۔ اس بحث میں خلاصہ بتا رہے ہیں کہ علم اصول فقہ کے تمام مباحث کا مرجع ادلہ و احکام کے لئے اعراض ذاتیہ کو ثابت کرنا ہے، بایں طور کہ "ادلہ" مثبت للاحکام ہو، اور یہ کہ "احکام" ثابت بالأدلہ ہو، یعنی اس فن کے تمام محمولاتِ مسائل از قبیلِ اثبات اور از قبیل ثبوت ہوں گے اور وہ چیزیں ہوں گی جن کو اثبات اور ثبوت میں داخل ہو، اسی وجہ سے اس علم کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں۔

⑤ فإن قلت: فما بالهم ...... یہاں سے ایک سوال اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ عموماً اصول فقہ میں کہا جاتا ہے الإجماع مثبت للحکم اور القیاس مثبت للحکم۔ حالانکہ کتاب اور سنت بھی مثبت للحکم ہیں۔ تو ان کو کیوں چھوڑ دیا جاتا ہے اور ان کے بارے میں کیوں نہیں کہا جاتا کہ یہ بھی مثبت للحکم ہیں؟

جواب: کہ اصل میں اصولیین کی نظر مکتسبات پر ہوتی ہے، اس لحاظ سے قیاس اور اجماع کو اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ باقی کتاب وسنت کا مثبت للحکم ہونا تو بدیہیات میں سے ہے، جو کسی دلیل ونظر کا محتاج نہیں اور کتاب وسنت تو مثبت للحکم ہونے میں لوگوں کے درمیان مشہور بھی ہیں۔

⑥ "قوله: وأما الثالث يعني: العوارض ...... سے۔ یہاں سے شارحؒ، أما الثالث من كلا القسمين فبمعزل عن هذا العلم و عن مسائله کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ عوارضِ ادلہ اور عوارضِ احکام کی تیسری قسم کا اس علم سے کوئی واسطہ نہیں، نہ تو اس سے اس علم میں بحث ہوتی ہے اور نہ ہی اس کو اس علم میں کوئی دخل ہے، جیسے امکان، قدم، حدوث، بسیط، مرکب ہونا، اسی طرح دلیل کا جملہ اسمیہ ہونا اور فعلیہ ہونا، اس کے مفردات کا ثلاثی رباعی ہونا وغیرہ کا نہ تو اثبات میں دخل ہے، نہ ثبوت میں۔ لہذا اس سے بحث بھی نہیں ہوتی اور یہ ایسے ہیں، جیسا کہ ایک بڑھئی لکڑی کو اس اعتبار سے تو دیکھتا ہے کہ یہ سخت ہے یا نرم، باریک ہے یا موٹی، سیدھی ہے یا ٹیڑھی وغیرہ جن کا تعلق اس کی صنعت سے ہے، لیکن اس کے امکان، حدوث، ترکب اور بساطت کو نہیں دیکھتا۔

ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الأدلة، وهو الحكم و عما يتعلق به، الضمير المجرور في قوله: ويلحق به راجع إلى البحث المدلول في قوله: فيبحث. وقوله: عما يثبت أي: عن أحوال ما يثبت، وقوله: عما يتعلق به أي: بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه.

واعلم! أن قوله: و يلحق به، يحتمل أمرين: أحدهما: أن يراد به أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة، على أن موضوع هذا العلم الأدلة والأحكام. والثاني: أن موضوع هذا العلم الأدلة، فقط: وإنما يبحث عن الأحكام، على أنه من لواحق هذا العلم؛ فإن أصول الفقه هي أدلة الفقه، ثم أريد به العلم بالأدلة من حيث إنها مثبتة للحكم، فالمباحث الناشئة عن الحكم و مايتعلق به خارجة عن هذا العلم، وهي مسائل قليلة تذكر، على أنها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم، كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث إنها موصلة إلى تصور و تصديق فمعظم مسائل المنطق راجع إلى أحوال الموصل، وإن كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن أحوال التصور

الموصل إليه، كالبحث عن الماهيات أنها قابلة للحد، فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا هنا. وفي بعض كتب الأصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الأول. وقوله: وهو الحكم، فإن أريد بالحكم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين، وهو قديم، فالمراد بثبوته بالأدلة الأربعة: ثبوت علمنا به بتلك الأدلة، وإن أريد بالحكم أثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الأدلة الأربعة صحيح، وبالبعض لا، كالقياس مثلاً؛ لأن القياس غير مثبت للوجوب، بل مثبت غلبة ظنّنا بالوجوب، كما قيل: إن القياس مظهر لا مثبت، فيكون المراد بالإثبات إثبات غلبة الظن. وإن نوقش في ذلك بأن اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معاً فنقول: نريد في الجميع: إثبات العلم لنا أو غلبة الظن لنا.

ترجمہ: اور اس (دلیل) کے ساتھ ملحق ہے اس شیٔ کے احوال کی بحث، جو ان ادلہ سے ثابت ہیں اور وہ حکم ہے اور ان کی بحث بھی جو اس حکم کے متعلق ہیں قول ماتن ویلحق بہ کی ضمیر مجرور لفظ بحث کی طرف راجع ہے، جو لفظ یبحث کا مدلول ہے اور ماتن کا قول "وعما یثبت" سے مراد عن أحوال مایثبت ہے اور "عما یتعلق بہ" سے، یتعلق بالحکم مراد ہے اور وہ حاکم، محکوم بہ یعنی فعل مکلّف اور محکوم علیہ یعنی مکلّف ہیں۔

اور جان لو کہ ماتن کے قول "ویلحق بہ" میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ مباحث حکم کو مباحث ادلہ کے بعد ذکر کیا جائے، اس شرط کے ساتھ کہ اس علم کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہوں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس علم کا موضوع صرف ادلہ ہوں اور احکام سے بحث اس وجہ سے کی جائے کہ وہ اس علم کے لواحق میں سے ہیں اس لئے کہ ادلۂ فقہ ہی اصولِ فقہ ہیں۔ پھر علم بالادلہ مراد لیا گیا، اس لئے کہ وہ ادلہ مثبت للاحکام ہیں تو وہ مباحث جو ناشی عن الحکم ہیں اور جو مباحث متعلقات حکم سے ناشی ہیں، وہ اس علم سے خارج ہیں اور وہ تھوڑے سے مسائل ہیں، جن کو اس حیثیت سے ذکر کیا جاتا ہے کہ وہ اس علم کے مسائل کے لواحق اور توابع میں سے ہیں، جس طرح کہ علم منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات معلومہ ہیں۔ اس حیثیت سے کہ وہ موصل ہیں تصور مجہول اور تصدیق مجہول کے لئے، تو منطق کے زیادہ تر مسائل احوال موصل کی طرف راجع ہیں اگرچہ شاذ و نادر اس تصور موصل الیہ کے احوال سے بھی بحث کی جاتی ہے جس طرح کہ ماہیات سے یہ بحث کی جاتی ہے کہ وہ تعریف کے قابل ہیں تو یہ بحث تبعا

ذکر کی جاتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی ہے اور بعض اصول کی کتابوں میں مباحث حکم کو اس علم کے مباحث میں شمار نہیں کیا گیا لیکن صحیح احتمال اول ہی ہے۔

اور ماتن کا قول "وھو الحکم" میں اگر حکم سے مراد "خطاب اللّٰہ تعالیٰ المتعلق بأفعال المکلفین" ہو جو قدیم ہے، تو ادلۂ اربعہ سے "حکم" کے ثبوت کا مطلب یہ ہے کہ ان ادلہ کے ذریعہ ہمارا علم "حکم" سے متعلق ہوا۔ اور اگر حکم سے مراد نفس خطاب نہ ہو، بلکہ اس کا اثر مراد ہو، جیسے وجوب، حرمت وغیرہ، تو ادلۂ اربعہ میں سے بعض کے ذریعے سے اس کا ثبوت صحیح اور بعض سے صحیح نہیں ہے۔ مثلاً قیاس، وجوب کو ثابت نہیں کرتا، بلکہ وہ تو غلبۂ ظن بالوجوب کو ثابت کرتا ہے۔ جیسا کہ کہا گیا ہے کہ قیاس "حکم" کو ظاہر کرنے والا ہوتا ہے، نہ کہ "حکم" کو ثابت کرنے والا، تو پھر اثبات سے، غلبۂ ظن کا اثبات مراد ہوگا۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ لفظِ واحد سے بیک وقت، معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی مراد نہیں لئے جاسکتے؟ تو اس کے جواب میں، ہم کہیں گے کہ ہم سب میں "إثبات العلم لنا" یا "إثبات غلبة الظن لنا" مراد لیتے ہیں۔

ویلحق به البحث عما...... مصنف نے علم اصول فقہ کے موضوع کی دو چیزیں (ادلہ و احکام) میں سے ایک چیز یعنی ادلہ کا ذکر کردیا۔ اب احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں، بایں طور کہ اصل تو ادلہ ہی ہیں، البتہ ادلہ سے بحث کے ساتھ ساتھ احکام سے بھی بحث ہوا کرے گی اور احکام سے بحث ادلہ کا ملحق ہے اور اس عنوان کے تحت کل تین بحثیں ذکر کی ہیں۔

۱- **پہلی بحث:** الضمير المجرور في قوله ...... سے"۔ کہ "یلحق به" میں ضمیر کا مرجع بحث ہے، جو فیبحث کا مدلول ہے (بایں طور کہ "یبحث" فعل ہے اور ہر فعل مصدر پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا "فیبحث" فعل "بحث" مصدر پر دلالت کرتا ہے)۔ دوسرا لفظ "عما یثبت" میں "ما" سے مراد، احوال ما یثبت ہے یعنی حکم کے احوال مراد ہیں۔ تیسرا لفظ ہے "عما یتعلق به" ضمیر حکم کی طرف لوٹتی ہے اور عبارت کی تقدیر ہے "ویلحق بالبحث عن أحوال الدليل البحث عن أحوال ما يثبت بهذه الأدلة وهو الحكم وعما يتعلق بالحكم"۔ یعنی دلیل کے احوال کی بحث سے اس شيئ کے احوال کی بحث کو ملحق کیا گیا، جو دلیل سے ثابت ہوتی ہے، اور وہ "حکم" اور "حکم" کے متعلقات ہیں۔ گویا کہا گیا ہے ویلحق بالبحث عن أحوال الدليل، البحث عن أحوال الشيئين: أحدهما البحث عن أحوال الحكم، وثانيهما البحث عن أحوال ما يتعلق

بالحکم۔ یعنی احوال دلیل کی بحث سے دو چیزوں کے احوال کی بحث کو ملحق کیا گیا، اول: احوال ''حکم'' کی بحث، دوم: ''حکم'' کے متعلقات کے احوال کی بحث۔ اور متعلقاتِ حکم سے حاکم، محکوم بہ اور محکوم علیہ یعنی اللہ تعالیٰ، فعلِ مکلف، اور مکلف مراد ہے۔

۲-دوسری بحث: اعلم! أن قوله: ویلحق به...... سے۔ کہ "یلحق به" میں دو احتمال ہیں:

① پہلا احتمال: یہ ہے کہ علم اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں، لیکن اولا ادلہ کے احوال سے بحث ہوگی اور ثانیاً احکام کے احوال سے۔

② دوسرا احتمال: یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع صرف احوالِ ادلہ ہیں اور احکام سے اگر بحث ہوتی ہے تو بطور لاحق اور تابع کے، کیونکہ احوالِ حکم تو اس علم سے خارج ہیں اور وہ تھوڑے سے مسائل ہیں، جو علی سبیل اللاحق والتابع ہیں اور یہ ایسا ہے، جیسے منطق کا موضوع، تصورات وتصدیقاتِ معلومہ ہیں، لیکن تصورات وتصدیقات مجہولہ سے بھی کبھی کبھی بحث ہوجاتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض کتب اصول میں احوال حکم کو اس علم کا موضوع ٹھہرایا ہی نہیں گیا، لیکن صحیح پہلا ہی احتمال ہے۔

۳-تیسری بحث: وقوله: وهو الحكم، فإن أريد:...... ۔ حکم کے متعلق سوال وجواب کی شکل میں تفصیل ہے۔

سوال: سوال دو بندی ہے۔ پہلا بند یہ کہ حکم سے آپ کیا مراد لیتے ہیں؟ اگر خطاب اللہ مراد ہو تو لازم آئے گا کہ خطاب اللہ کو دلیل نے ثابت کیا جارہا ہے، حالانکہ خطاب اللہ تو قدیم اور پہلے سے ثابت شدہ ہے۔

• دوسرا بند یہ ہے کہ اگر حکم سے مراد، اثرِ حکم یعنی وجوب، حرمت وغیرہ ہے تو بھی درست نہیں، کیونکہ ادلہ کل چار ہیں، ان میں سے بعض سے یعنی ادلۃ الثلثۃ الاول سے "حکم" ثابت ہوتا ہے، لیکن بعض یعنی قیاس سے "حکم" ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ قیاس مظهر للحکم ہے، مثبت للحکم نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ ہماری مراد، پہلا معنی بھی ہوسکتا ہے، کہ ہماری رسائی ادلہ کے واسطے سے اس حکم تک اب ہوئی ہے، اگرچہ "حکم" بمعنی خطاب اللہ قدیم ہے۔

اور دوسرا بند یوں کھولیں کہ دوسرا معنی بھی مراد ہوسکتا ہے، وہ اس طرح کہ ہم کہیں گے ادلۃ الثلثۃ الاول سے وجوب، حرمت کا ثبوت ہوتا ہے، لیکن قیاس سے ثبوت کا مطلب یہ ہے کہ وجوب وحرمت کا غلبہ ظن ثابت

ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ قیاس سے بھی غلبۂ ظن حاصل ہو جاتا ہے۔

وإن نوقش في ذلك...... سائل نے کہا کہ لفظ ایک ہے "إثبات الأدلة للأحكام" آپ اس کا ایک معنی مثبت للحکم کرتے ہیں۔ (جب دلیل ادلۂ ثلٰثۃ الأول میں سے ہو) اور ایک معنی اثبات غلبۃ الظن کرتے ہیں (جب دلیل قیاس ہو) تو ایک وقت میں آپ معنی حقیقی اور مجازی دونوں مراد لیتے ہیں، اس لئے کہ پہلا معنی، حقیقی اور دوسرا مجازی ہے یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ہم تمام ادلہ میں معنی مجازی مراد لیتے ہیں کہ مراد غلبة الظن لنا ہے، یاإثبات العلم لنا.

تشریح الشرح

قوله: أن يذكر مباحث الحكم...... : شارحؒ، مصنف کے اس قول ("ويلحق به" کے دو مطلب ہو سکتے ہیں) کی یہ تشریح فرما رہے ہیں، کہ ادلہ کی بحث مقدم کیوں ہوتی ہے؟ تو فرماتے ہیں اس لئے بھی کہ ادلہ مقدم بالذات ہیں، کیونکہ یہ بمنزلہ علت ہیں اور اس لئے بھی کہ ادلہ سے بحث کرنا یہ اصول فقہ کی اہم مباحث میں سے ہے، یہی وجہ ہے کہ اصول فقہ بمعنی ادلہ فقہ استعمال ہوتا ہے۔

قوله: كما أن موضوع المنطق ......: مصنف نے منطق کے موضوع سے مثال دی تھی، اس کی وضاحت فرمانا چاہتے ہیں۔ کہ اصل تو منطق کا موضوع، تصور موصل ہے۔ لیکن کبھی کبھی منطق میں بھی موصل الیہ سے بحث ہوتی ہے، اس اعتبار سے کہ اگر وہ جنس ہے، یا فصل ہے، تو حد بنے اور اگر خاصہ ہے تو رسم بنے۔ اس طرح وہ تصدیق جو موصل ہے، وہ موضوع منطق ہے۔ لیکن کبھی کبھی تصدیق موصل الیہ سے بھی بحث ہوتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ تصدیق قضیہ ہے یا عکس قضیہ۔ تا کہ حجت بن سکے۔ الغرض تصورِ معلوم اور تصدیقِ معلوم سے بحث کرنا یہ راجع ہیں، الإيصال وماله دخلٌ في الإيصال کی طرف۔

وقد يقع البحث ...... : اسی طرح کبھی تصور موصل الیہ سے یوں بھی بحث ہو جاتی ہے کہ یہ تصور موصل الیہ، بسیط ہے یا مرکب، اگر بسیط ہے تو اس کی حد نہیں کی جا سکتی اور اگر مرکب ہے جنس و فصل سے تو اس کی حد کی جا سکتی ہے اور اگر خاصہ لازمہ ہے، تو اس کی رسم ہوگی تو گویا تصور موصل الیہ سے دو اعتبار سے بحث ہوتی ہے، ایک اس اعتبار سے کہ وہ جنس ہے، یا فصل ہے، تو حد بنے، اور اگر خاصہ ہے تو رسم بنے۔ اور دوسرا اس اعتبار سے کہ وہ بسیط ہے یا مرکب۔

ويمكن أن يجعل ذلك راجعاً ......: شارح فرماتے ہیں کہ اس دوسری والی حیثیت کو تصور موصل کی طرف بھی پھیرا جاسکتا ہے، جو موضوع میں داخل ہے، اس طرح کہ یہ تصور ان تصورات کے احوال سے قرار دیا جائے کہ وہ موضوع ہیں اور یوں کہا جائے کہ حد، مرکب تک تو پہنچاتی ہے بسیط تک نہیں۔

قوله: لكن الصحيح ...... ذهب صاحب الأحكام: مصنف نے آخر میں فرمایا تھا کہ پہلا قول راجح ہے۔ شارح اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ "صاحب الاحکام" نے فرمایا کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ ہی ہیں۔ باقی احوال احکام سے صرف اس لئے بحث ہوتی ہے، کہ ان کا ثابت ہونا ممکن ہو۔ بہر حال پہلا قول راجح ہے اس لئے کہ ہم نے ادلہ میں نظر کر کے ان کو عام کیا تو ان کو چار پایا یعنی کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ اور احکام میں نظر کر کے ان کو عام کیا تو ان کو پانچ پایا یعنی وجوب، ندب، اباحت، حرمت اور کراہت۔ پھر کیفیت استدلال میں نظر کی تو کیفیتِ استدلال کا منشأ بعض ادلہ اور بعض احکام کو پایا۔ لہٰذا اب ان دونوں میں سے ایک کو مقصد قرار دینا اور ایک کو لاحق و تابع قرار دینا صحیح نہیں، زیادہ سے زیادہ اس سلسلے میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ادلہ کو احکام پر اولیت حاصل ہے۔ لیکن یہ اس بات کا تقاضہ نہیں کرتی کہ ادلہ ہی موضوع بننے کے سلسلے میں مستقل ہوں اور احکام کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔

قوله: فإن أريد بالحكم، هذا كلام ......: اعتراض و جواب کا شارح چار طریقوں سے رد فرما رہے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ مصنفؒ نے مناقشہ کے جواب میں فرمایا تھا کہ "إثبات الحكم" سے "إثبات العلم لنا أو غلبة الظن لنا" مراد ہے تو شارح اس سوال و جواب کو چار طریقوں سے رد کرتے ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ مناقشہ اور اس کے جواب کی کوئی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اس سے یہ ثابت کیا جا رہا ہے کہ "ادلہ اربعہ" ادلہ حقیقیہ ہیں، حالانکہ یہ ادلہ، ادلہ حقیقیہ نہیں، بلکہ ثبوت حکم کے لئے محض علامات اور امارات ہیں، تفصیل یہ ہے:

❶ لأن الأدلة الشرعية: کہ مصنف نے بھی بالاخر یہ بات ذکر کر دی کہ قیاس علامت ہے تو ادلہ شرعیہ بھی ساری علامات ہی ہوا کرتی ہیں، بذات خود کوئی مثبت نہیں اور علامت سے کسی شیٔ کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس سے "حکم" ثابت نہیں ہوتا۔

❷ ولو سلم أنها أدلة: کہ اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ ادلہ اربعہ، ادلہ حقیقیہ ہیں، تو پھر دلیل حقیقی بھی کسی شیٔ کے ثبوت یا نفی کے علم کا فائدہ دیتی ہے اور یہ بعینہ علامت اور امارت کا معنی ہے۔

❸ غاية ما في الباب: زیادہ سے زیادہ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ علم یہاں بمعنیٰ ادراک جازم یا راجح کے ہے،

تاکہ یہ قطعی اور ظنی کے لئے عام ہو اور یہ تمام ادلہ میں صحیح ہو، لیکن یہ بات حکم کے قدیم یا حادث ہونے میں مؤثر نہیں، اور مصنفؒ بھی بالآخر اس بات کی طرف محتاج ہوئے۔

❹ وليس معنى الدليل : دلیل، نفس ثبوت کا فائدہ دیتی ہی نہیں، یہ تو عللِ خارجیہ کا کام ہے۔ لہٰذا یہ مناقشہ اور جواب فائدہ ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ مناقشہ اور اس کا جواب کوئی فرضی اور بے فائدہ نہیں، بلکہ یہ مبنی بر حقیقت ہے، جس کی تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے۔

ایک علم کے لئے کئی چیزیں موضوع بن سکتی ہیں یا نہیں؟

واعلم! أني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل، أردت أن أسمعك بعض مباحثهما التي لايستغني المحصِّل عنها، وإن كان لا يليق بهذا الفن. منها: أنهم قد ذكروا أن العلم الواحد قد يكون له أكثر من موضوع واحد، كالطب؛ فإنه يبحث فيه عن أحوال بدن الإنسان، وعن الأدوية، ونحوها وهذا غير صحيح. والتحقيق فيه: أن المبحوث عنه في علم إن كان إضافة شيئ إلى آخر، كما أن في أصول الفقه يبحث عن إثبات الأدلة للحكم، وفي المنطق يبحث فيه عن إيصال تصور أو تصديق إلى تصور أو تصديق، وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن أحد المضافين، وبعضها عن الآخر، فموضوع هذا العلم كلا المضافين، وإن لم يكن المبحوث عنه الإضافة، لايكون موضوع العلم الواحد أشياء كثيرة؛ لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو باتحاد المعلومات، أي : المسائل واختلافها، فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم. وإن أريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على: أنه علم واحد من غير رعاية معنىً يوجب الوحدة، فلا اعتبار به، على أن لكل واحد أن يصطلح حينئذٍ على أن الفقه والهندسة علم واحد، وموضوعه شيئان: فعل المكلف والمقدار، وما أوردوا من النظير، وهو: بدنُ الإنسان والأدويةُ: فجوابه: أن البحث في الأدوية إنما هو من حيث إن بدن الإنسان يصح ببعضها و يمرض ببعضها، فالموضوع في الجميع بدن الإنسان.

ترجمہ: جان لو، کہ جب میں نے موضوع اور مسائل کی بحث چھیڑ دی تو چاہا کہ آپ کو موضوع کے بعض

مباحث بھی سنادوں، جن سے طالب علم بے نیاز نہیں ہوسکتا۔ اگر چہ وہ مباحث اس فن کے مناسب نہیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ علم واحد کے لئے کبھی ایک سے زائد موضوع ہوتے ہیں، جیسے علم طب ہے، اس لئے کہ اس میں بدن انسان اور ادویہ وغیرہ سے بحث ہوتی ہے، لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اس میں تحقیق یہ ہے کہ علم میں اگر "مبحوث عنه إضافة شيئ الي آخر" ہو، یعنی مبحوث عنہ دو چیزوں کے درمیان نسبت واضافت ہو۔ جس طرح کہ اصول فقہ میں "إثبات الأدلة للحكم" (یعنی ادلہ کا احکام کو ثابت کرنا) سے بحث ہوتی ہے اور منطق میں "إيصال التصور أو التصديق إلى تصور أو تصديق" (یعنی تصور معلوم یا تصدیق معلوم کا تصور مجہول یا تصدیق مجہول تک پہنچانا) سے بحث ہوتی ہے اور وہ عوارض، جن کا مبحوث عنہ میں دخل ہوتا ہے ان میں سے بعض احد المضافین سے ناشی ہوتے ہیں اور بعض دوسرے سے، پس اس صورت میں تو موضوع علم دونوں مضافین ہونگے۔ لیکن اگر مبحوث عنہ اضافہ نہ ہو تو پھر علم واحد کا موضوع اشیاء کثیرہ نہیں ہوسکتے، کیونکہ علم کا اتحاد واختلاف معلومات یعنی مسائل کے اتحاد واختلاف پر بھی ہوتا ہے پس اختلافِ موضوع، اختلافِ علم کا موجب ہے۔

اور اگر علم واحد سے یہ مراد لیا جائے کہ جس کے بارے میں اصطلاح قائم ہو کہ یہ علم واحد ہے، معنی وحدت کی رعایت کے بغیر، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ ورنہ پھر تو ہر شخص کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ یہ اصطلاح قائم کرے کہ فقہ اور ہندسہ علم واحد ہیں اور اس کا موضوع دو چیزیں ہیں، فعل مکلّف اور مقدار۔ اور مجوزین نے اس کی نظیر میں جو بدن انسان اور ادویہ کی نظیر پیش کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ادویہ سے جو بحث کی جاتی ہے، وہ اس حیثیت سے کہ بدن انسان، ان میں سے بعض دواؤں سے صحت پاتا ہے اور بعض سے بیمار پڑتا ہے، تو موضوع سب میں بدن انسان ہی ہوا۔

واعلم! أني لما وقعت......

مصنف فرماتے ہیں کہ جب میں موضوع کی بحث میں پڑ گیا تو چند باتیں آپ کو بتا ہی دوں اگر چہ یہ اس فن کے لائق نہیں، لیکن ان باتوں سے کوئی طالب علم بے نیاز نہیں ہوسکتا۔

۱- **پہلی بحث:** یہ کہ ایک علم کے لئے کئی ساری چیزیں موضوع بن سکتی ہیں یا نہیں؟ بعض لوگوں نے تو کہہ دیا کہ ایک علم کے لئے متعدد چیزیں موضوع بن سکتی ہیں، جیسے علمِ طب ہے کہ اس کا موضوع احوال بدن انسان، احوال ادویہ، احوال اغذیہ وغیرہ ہیں۔ لیکن ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے، اس لئے کہ کسی علم کا موضوع نسبت بیـــــن

الشیئین ہوگا یا نہیں، اگر کسی علم کا موضوع نسبت بین الشیئین ہے۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں:

❶ عوارضِ مجوث بعض ایک مضاف سے اور بعض دوسرے مضاف سے حاصل شدہ ہوں گے۔

❷ عوارض مجوث سارے ایک مضاف سے حاصل شدہ ہوں۔

تو کل تین قسمیں ہوئی:

① علم کا موضوع نسبت بین الشیئین ہو اور عوارض مجوث کچھ ایک مضاف سے حاصل شدہ ہوں، کچھ دوسرے سے۔

② علم کا موضوع نسبت بین الشیئین ہو، لیکن عوارض مجوث صرف ایک مضاف سے حاصل شدہ ہوں۔

③ علم کا موضوع نسبت بین الشیئین نہ ہو۔

پہلے کی مثال اصول فقہ ہے۔ اس کا موضوع إثبات الأحکام بالأدلۃ ہے۔ تو یہ اثبات کا لفظ نسبت ہے۔ پھر عوارض مجوث کچھ تو ادلہ سے پیدا شدہ ہیں اور وہ ہیں عام، مشترک، متواتر ہونا، اور کچھ احکام سے پیدا شدہ ہیں اور وہ از قسم عقوبت ہونا از قسم عبادت ہونا تو علم کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں۔

دوسرے کی مثال بقول شارح علم منطق، (لیکن بقول مصنفؒ یہ پہلی قسم کی مثال ہے) اس میں موضوع، نسبتِ تصور و تصدیقِ معلومہ سے، مجہولہ تک پہنچنا ہے۔ اب یہ ''پہنچنا'' نسبت ہے، لیکن عوارض مجوث صرف ایک جانب سے حاصل شدہ ہیں، جو کہ معلوم تصور اور تصدیق ہیں تو یہاں موضوع ایک چیز ہوئی۔

تیسرے کی مثال فقہ ہے، اس میں موضوع فعل العباد ہے، جو کہ نسبت بین الشیین نہیں ہے۔

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ قسم ثالث اور ثانی میں موضوع ایک چیز ہوئی اور اول میں دو چیزیں۔ اب اگر کوئی کہہ دے کہ یہ ہماری اصطلاح ہے کہ معنیٰ وحدت کی رعایت کئے بغیر علم واحد ہے۔ تو پھر ہر کسی کو اختیار ہے کہ وہ کہہ دے کہ فقہ اور ہندسہ ایک علم ہیں اور ان کا موضوع شیئین ہیں، فعل مکلف اور مقدار، حالانکہ یہ بات غلط ہے، لہٰذا ایسی اصطلاح کا کوئی اعتبار نہیں۔

خلاصہ یہ نکلا کہ اگر موضوع نسبت بین الشیئین ہو اور اعراض مجوث عنہا، طرفین سے پیدا ہو تو کئی چیزیں موضوع بن سکتی ہیں۔ ورنہ نہیں، کیونکہ علم کا اتحاد و اختلاف، یہ معلومات کے متحد اور مختلف ہونے سے ہوتا ہے، معلومات سے مراد مسائل ہیں، اور اختلاف موضوع کی وجہ سے معلومات و مسائل مختلف ہو جاتے ہیں، لہٰذا اختلافِ موضوع اختلافِ علم کا سبب ہے۔ تو حاصل یہ ہوا کہ موضوع کے اتحاد و اختلاف سے مسائل متحد و مختلف ہو جاتے ہیں، اور مسائل و معلومات کے اتحاد و اختلاف سے علم متحد و مختلف ہو جاتا ہے۔

وما أوردوا من النظير ......: باقی متعدد موضوع کے قائلین نے علم طب کی جو مثال دی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ علم طب کا موضوع صرف ایک چیز ہے اور وہ بدن انسان ہے۔ باقی ادویہ اور اغذیہ سے بحث، اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ ان میں سے بعض سے بدنِ انسان ٹھیک ہو جاتا ہے اور بعض سے بیمار۔

تشریح الشرح

قوله: واعلم أن هذه ثلثة مباحث......: یہاں شارح نے صرف اتنا اضافہ فرمایا ہے کہ مصنف نے کل تین بحثیں موضوع کے متعلق ذکر کی ہیں، جو جمہور محققین کے مخالف ہیں۔

وفيه نظر؛ لأنه إن أريد ......: شارح نے وفیہ نظر سے مصنف پر تین اعتراض کئے ہیں:

۱- **پہلا اعتراض**: یہ ہے کہ مصنف نے فرمایا اگر نسبت بین الشیئین، موضوع ہو اور عوارض مجوثہ، کچھ ایک مضاف سے پیدا شدہ ہوں، کچھ دوسرے سے۔ تو پھر موضوع متعدد ہوگا اور اگر ایسا نہیں تو موضوع شیٔ واحد ہوگی اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ علم کا متحد ہونا اور مختلف ہونا یہ مسائل کے متحد اور مختلف ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور اختلافِ موضوع سے مسائل مختلف ہو جاتے ہیں، اور اختلاف مسائل، اختلافِ علم کا سبب ہے، یہاں مسائل کے اختلاف سے مصنف کی مراد کیا ہے؟ کثرتِ مسائل یا مسائل کی آپس میں مناسبت نہ ہونا۔ اگر کثرتِ مسائل مراد ہوں تو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ اختلافِ مسائل اختلافِ علم کا سبب ہے، اس لئے کہ ہر علم کے بہت سارے مسائل ہوتے ہیں اور اگر مسائل کی آپس میں مناسبت نہ ہونا مراد ہو تو جن لوگوں نے تعددِ موضوع کا قول کیا ہے، انہوں نے موجبِ اتحاد کی پوری رعایت کی ہے، بایں طرح کہ اگر دو تین چیزیں ملکر کسی علم کا موضوع بنتی ہیں تو ہونا چاہئے کہ وہ متحد ہوں کسی جنس میں یا کسی عرض میں۔ جنس میں متحد ہونے کی مثال، جیسے علم ہندسہ ہے اس کا ایک موضوع ہے خط، سطح اور جسم اور یہ تینوں مقدار میں مشترک ہیں اور عرض میں متحد ہونے کی مثال، جیسے علم طب ہے اس کا موضوع ۱- بدنِ انسان، ۲- اجزاء، ۳- اغذیہ، ۴- ادویہ، ۵- ارکان، ۶- امزجہ (جمع: مزاج) اور یہ ساری چیزیں ایک عرض میں متحد ہیں اور وہ عرض ہے صحت؟

جواب: اختلافِ مسائل سے ہماری مراد موضوع اور محمول کا مختلف ہونا ہے اور یہ اختلاف مسائلِ علم میں ہوگا اور مسائلِ علم، حقیقتِ علم ہے۔ اب مسائل میں دو چیزیں ہوا کرتی ہیں: ۱- موضوع، ۲- محمول۔ ان دونوں کا متحد ہونا ضروری ہے اس لئے کہ محمول متعلق ہوتا ہے موضوع کے اور موضوع متعلق ہوتا ہے، موضوعِ علم کے، تو ظاہر ہے

جب موضوع ومحمول میں اختلاف ہوگا تو موضوع علم میں بھی اختلاف ہوگا۔

باقی آپ نے جو مثالیں دی ہیں یہ مغالطے پر مبنی ہیں اس لئے کہ جنس میں اتحاد کی مثال ہندسہ ہے اور اس کا موضوع مقدار ہے نہ کہ سطح، خط اور جسم یہ تو مقدار کی انواع ہیں اور عرض کی جو آپ نے مثال دی، اس سے آپ کی مراد کیا ہے؟ عرض مطلق یا اخص، اگر آپ کی مراد عرضِ مطلق ہے تو پھر فقہ اور ہندسہ کو بھی ایک علم قرار دینا چاہئے؟ کیونکہ ہندسہ کا موضوع مقدار ہے اور یہ عرضی چیز ہے اور فقہ کا موضوع فعلِ عباد ہے اور یہ بھی عرضی چیز ہے۔ حالانکہ اس کو تسلیم کرنے کے لئے آپ تیار نہیں ہوں گے، اور اگر عرض سے خاص قسم کے عرض میں شریک ہونا مراد ہو، تو صرف، نحو اور تمام علومِ عربیہ ایک علم بن جائیں گے؟ کیونکہ ان کا موضوع الفاظ ہیں۔ اور یہ سارے ایک عرض میں متحد ہیں، یعنی الاحتراز عن الخطأ اللفظي۔

۲-دوسرا اعتراض: وأن ليس لأحد: أن يصطلح ......سے۔ مصنف نے کہا کہ اگر کوئی یہ کہہ دے کہ یہ ہماری اصطلاح ہے کہ فلاں چیز علم واحد ہے، (اگرچہ اس میں معنی وحدت کی رعایت نہیں کی گئی ہو) اس سے یہ لازم آئے گا کہ کوئی یہ کہے کہ علم فقہ اور ہندسہ ہمارے ہاں ایک علم ہیں اور ان کا موضوع دو چیزیں ہیں، فعل مکلف اور مقدار۔ لہٰذا ایسی اصطلاح کا اعتبار نہیں۔

اب شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ فرضی باتیں ہیں، ورنہ تو فعل مکلف اور مقدار میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ دونوں عرضی ہونے میں مناسبت رکھتے ہیں۔ لہٰذا یہ فرضی نہیں، بلکہ احوال حقیقی کا بیان ہے۔

۳-تیسرا اعتراض: ثم إنه فيما أورد من المثالين......سے۔ کہ مصنف نے جو مثالیں پیش کی ہیں یہ خود ان کے دعوی کو باطل کر رہی ہیں۔ دعوی تو یہ تھا کہ علم واحد کے لئے متعدد اشیاء، موضوع نہیں بن سکتی حالانکہ ان کی مثال کے اندر خود تعدد موضوع پایا جاتا ہے، مثلاً اصولِ فقہ ہے اس کا موضوع کتاب اللہ کے عوارض، سنت کے عوارض، اجماع کے عوارض اور قیاس کے عوارض ہیں اور اس میں تعدد ہے، اسی طرح منطق کا موضوع ایک چیز نہیں، بلکہ متعدد چیزیں ہیں۔ مثلاً تصور معلومہ کے احوال، تصدیق معلومہ کے احوال وغیرہ؟

جواب: یہ ہے کہ موضوع کے احوال سے بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے مصداق کے احوال سے ہوتی ہے۔ لہٰذا موضوع کی وحدت وکثرت پر ہماری نظر ہوگی، دلیل شرعی کے احوال پر نہیں ہوگی۔ ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ علم النحو کا موضوع تین چیزیں ہیں۔ اسم کے احوال، فعل کے احوال اور حرف کے احوال؟ حالانکہ اس کے لئے آپ

بھی تیار نہیں۔

موضوعات کے سلسلے میں لفظ "حیث" سے متعلق سیر حاصل بحث

ومنها: أنه قد يذكر الحيثية في الموضوعات، وله معنيان: أحدهما: أن الشيء مع تلك الحيثية موضوع، كما يقال: الموجود من حيث إنه موجود، موضوع للعلم الإلهي، فيبحث فيه عن الأعراض التي تلحقه من حيث إنه موجود، كالوحدة والكثرة ونحوهما، ولايبحث فيه عن تلك الحيثية ؛لأن الموضوع ما يبحث عن أعراضه، لا ما يبحث عنه، أو عن أجزائه. وثانيهما: أن الحيثية يكون بياناً للأعراض الذاتية المبحوث عنها؛ فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض ذاتية متنوعة، وإنما يبحث في علم عن نوع منها، فالحيثية بيان ذلك النوع، فقولهم. موضوع الطب: بدن الإنسان من حيث إنه يصح ويمرض، وموضوع الهيئة: أجسام العالم من حيث إن لها شكلاً يراد به المعنى الثاني، لا الأوّل؛ إذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض، وفي الهيئة عن الشكل، فلو كان المراد هو الأوّل يجب أن يبحث في الطب والهيئة عن أعراض لاحقة؛ لأجل الحيثيتين، ولا يبحث عن الحيثيتين، والواقع خلاف ذلك؟

ترجمہ: اوران ابحاث میں سے (دوسری بحث) یہ ہے کہ کبھی کبھی موضوعات میں لفظ "حیث" کو ذکر کیا جاتا ہےاوراس کے دو معنیٰ ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ شئی اس حیثیت کے ساتھ موضوع ہوگی، جیسے کہا جاتا ہے کہ موجود، بحیثیت موجود ہونے کے، علم الٰہی کا موضوع ہے۔لہٰذا اس علم میں ان اعراض سے بحث کی جائے گی، جواس کو بحیثیت موجود ہونے کے لاحق ہوں، جیسے کہ وحدت وکثرت وغیرہ لیکن نفسِ حیثیت سے بحث نہیں کی جائے گی۔اس لئے کہ موضوع وہ ہے جس کے عوارض سے بحث کی جائے، نہ کہ نفس موضوع یا اس کے اجزاء سے بحث ہو۔اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ حیثیت ان اعراض ذاتیہ کے لئے بیان بن کر واقع ہو، جن سے بحث کی جاتی ہے،اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ کسی شئی کے لئے مختلف النوع اعراض ذاتیہ ہوں۔ پس ایک علم میں ان میں سے ایک نوع سے بحث کی جائے (اور دوسرے علم میں دوسری نوع سے بحث کی جائے) تو حیثیت اس نوع کا بیان بن کر واقع ہوگی۔لہٰذا اہل علم کا یہ کہنا کہ طب کا موضوع بدن انسان ہے، بحیثیت صحت ومرض کے۔اور علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں، بحیثیت اس کے کہ ان کے لئے شکل ہے،تو اس سے یہی دوسرے معنی مراد ہوتے ہیں۔معنی اول مراد نہیں ہوتے؟ اس

لئے کہ علم طب میں صحت ومرض سے اور علم ہیئت میں شکل سے بحث کی جاتی ہے۔ پس اگر یہاں معنی اول مراد ہوتے تو پھر واجب تھا کہ طب اور ہیئت میں موضوع کے ان اعراض سے بحث کی جاتی، جو اس موضوع کو ان دونوں حیثیتوں کے واسطے سے لاحق ہوتے ہیں۔ اور خود ان حیثیتین سے بحث نہ ہو، حالانکہ مشاہدہ اس کے برعکس ہے۔

دوسری بحث

دوسری بحث یہ ہے کہ موضوع میں حیثیت کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور اس لفظ کی دو حیثیتیں ہیں:

① پہلی حیثیت: کہ لفظ حیث موضوع کا جزء بن جائے، ایسی صورت میں حیثیت سے بحث نہیں ہوگی، بلکہ اس کے عوارض سے بحث ہوگی، جیسے ہم کہتے ہیں کہ الموجود من حيث إنه موجود موضوع العلم الإلهي۔ تو یہاں بحث عوارض سے ہوگی، جیسے وحدت، کثرت وغیرہ، حیثیت سے بحث نہ ہوگی۔

② دوسری حیثیت: یہ ہے کہ حیثیت موضوع کے انواع کا بیان ہو، مثلاً ہم کہتے ہیں موضوع علم الطب بدن الإنسان من حيث إنه يصح ويمرض۔ تو یہاں پر حیثیت موضوع کے انواع کا بیان ہے، اس سے باقاعدہ بحث ہوگی۔ تفصیل یہ ہے کہ بعض دفعہ ایک موضوع ایسا ہوتا ہے، جس کے عوارض نوع کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ تو اس کے کسی ایک نوع کو بیان کرنے کے لئے لفظ ''حیث'' استعمال کیا جاتا ہے۔ لہذا یہاں حیثیت سے بحث ہوا کرے گی۔

تشریح الشرح

قوله: أنه قد يذكر الحيثية، البحث الثاني......: شارح نے سب سے پہلی بات یہ کی ہے کہ لفظ حیث لغت کے اعتبار سے مکان کے لئے وضع ہے پھر اس کو جہت کی طرف مجازاً منتقل کر دیا گیا ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ لفظ حیثیت کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، جن کو مصنف نے تفصیل سے بیان کی۔

ولقائل أن يقول: لانسلم......: کوئی اعتراض کر سکتا ہے کہ حیثیت بمعنی اول قیدِ موضوع ہے، جزءِ موضوع نہیں اور معنی ثانی میں بھی اگر اس کو قید بنالیں تو کوئی حرج نہیں ہم پر کوئی اعتراض نہیں؟ ہاں مصنف پر تشارك العِلْمَيْن في موضوع واحد والا اعتراض وارد ہوگا؟

جواب: مصنف پر کوئی اعتراض نہیں اس لئے کہ مصنفؒ کے ہاں دو علموں کا ایک موضوع میں شریک ہونا

درست ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ایک علم دوسرا علم، ایک حیثیت سے اور دوسری حیثیت سے، جیسے بدنِ انسان، یہ علم طب اور علم طبیعی دونوں کا موضوع ہے، لیکن دونوں میں حیثیتیں الگ الگ ہیں کہ علم طب میں صحت کی حیثیت سے بحث ہوتی ہے اور علم طبیعی میں حرکت وسکون کی حیثیت سے بحث ہوتی ہے۔

نعم! یرد الإشکال المشهور ......: ہاں! ایک مشہور اعتراض ہوگا، جس کا تعلق معنیٰ ثانی کے ساتھ ہے وہ یہ کہ جب تم "حیثیت" کو قید مانتے ہو تو اس صورت میں تقدم الشيء علی نفسه لازم آتا ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ معنیٰ ثانی کے اعتبار سے "حیثیت" اعراضِ مجوثہ میں سے نہیں ہونی چاہئے، اس لئے کہ حیثیت اپنی ذات کے اعتبار سے موضوع کو لاحق نہیں ہوسکے گی مثلاً صحت ومرض بدن انسان کو اس حیثیت سے لاحق نہیں ہوسکتے کہ بدن، صحت پاتا ہے اور بیمار پڑتا ہے، اسی طرح حرکت وسکون جسم کو اس حیثیت سے لاحق نہیں ہوسکتے کہ جسم، حرکت کرتا ہے اور سکون پاتا ہے، ورنہ تو تقدم الشیء علی نفسہ لازم آئے گا، اس لئے کہ جب عوارض بواسطۂ حیثیت لاحق ہوتے ہیں تو موضوع معروض ہوگا، اور عوارض ذاتیہ اس کے لئے عارض بنیں گے، اور "حیثیت" عارض ومعروض کے درمیان واسطہ بنے گی، اور جب "حیثیت" عارض ومعروض کے درمیان واسطہ بنی، تو اب یہ واسطہ (حیثیت) عوارض ذاتیہ میں داخل نہ ہوگا، کیونکہ واسطہ ذی واسطہ کے مغایر ہوتا ہے، اس لئے کہ واسطہ ذی واسطہ کے لئے سبب ہوتا ہے، اور سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے، لہٰذا اس اعتبار "حیثیت" کو عوارض پر مقدم ہونا چاہیے، اس لئے کہ "حیثیت" واسطہ ہے اور عوارض ذی واسطہ ہیں۔ اب "حیثیت" کو عوارض میں داخل تسلیم کیا جائے تو مقصد یہ ہوگا کہ یہ "حیثیت" موضوع کو اپنے واسطہ اور اپنی جہت سے عارض ہورہی ہے، تو اب واسطہ بھی "حیثیت" ہے اور ذی واسطہ بھی "حیثیت" ہے، تو واسطہ ہونے اعتبار سے یہ "حیثیت" مقدم ہوگی اور ذی واسطہ (عارض) ہونے کے اعتبار سے "حیثیت" مؤخر ہوگی، لہٰذا ایک شیئ مقدم بھی ہوگی اور مؤخر بھی ہوگی، اور اسی کا نام "تقدم الشيء علی نفسه" ہے، خلاصہ یہ ہے کہ واسطہ ہونے کے اعتبار سے حیثیت کو عارض پر مقدم ہونا چاہئے اور جب یہ خود عوارض میں سے ہے، تو اس اعتبار سے اس کو مؤخر ہونا چاہئے اور یہ تقدم الشیء علی نفسہ کہلاتا ہے۔

۱- پہلا جواب: مشہور جواب تو یہ ہے کہ ایک ہے نفس الشيء، اور ایک ہے إمکان الشيء۔ اب مصنفؒ کے قول: "من حیث إنه یصح ویمرض" سے مراد نفس صحت ومرض نہیں، بلکہ اس سے مراد امکان صحت ومرض ہے۔ اور اسی طرح مصنفؒ کے قول: "من حیث إنه یتحرك ویسکن" سے مراد نفسِ حرکت وسکون نہیں، بلکہ اس سے مراد امکان حرکت وسکون ہے، لہٰذا تقدم الشيءُ علی نفسه لازم نہیں۔ اس لئے کہ مقصد یہ بنے گا کہ

امکانِ صحت و مرض کے اعتبار سے صحت و مرض، بدن کو لاحق ہوتے ہیں اور امکان حرکت وسکون کے اعتبار سے حرکت وسکون، جسم کو لاحق ہوتے ہیں اور یہ امکان عوارضِ مجوثہ میں سے نہیں ہے، لہٰذا یہاں پر اعتبار صرف ''واسطہ'' ہونے کا ہے ''ذي واسطه'' ہونے کا نہیں۔

۲- دوسرا جواب: شارح نے اپنی تحقیق کے طور پر یہ دیا ہے کہ جب ہم نے حیثیت کو قید مان لیا۔ تو حیثیت مؤخر ہوگی۔ اور جو عوارض اس موضوع کو لاحق ہوتے ہیں وہ اس حیثیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے لاحق ہوں گے، نہ کہ حیثیت کے واسطے سے۔ لہٰذا تقدم الشيء علی نفسه لازم نہیں آئے گا۔

شئ واحد، متعدد علوم کے لئے موضوع بن سکتی ہے یا نہیں؟

ومنها: أن المشهور أن الشيء الواحد لايكون موضوعاً للعلمَين. أقول: هذا غير ممتنع بل واقع؛ فإن الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة، ففي كل علم يبحث عن بعض منها، كما ذكرنا.

ترجمہ: اور ان (مباحث) میں سے ایک بحث یہ ہے کہ مشہور یہ ہے کہ شئ واحد دو علموں کا موضوع نہیں بن سکتی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ممتنع نہیں ہے، بلکہ واقع ہے، (یعنی ایک شئ دو علموں کا موضوع بن سکتی ہے) اس لئے کہ ایک شئ کے مختلف اعراض ہوسکتے ہیں لہٰذا ہر علم میں ان میں سے بعض سے بحث کی جائے گی، جیسے ہم نے ذکر کیا۔

تیسری بحث

شئ واحد دو علموں کے لئے موضوع بن سکتی ہے یا نہیں؟

مصنف کا کہنا یہ ہے کہ دوسرے لوگ تو اس کو غلط قرار دیتے ہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ جائز ہے، بلکہ یہ واقع بھی ہے۔ ایسی مثالیں موجود ہیں کہ شئ واحد دو علموں کے لئے موضوع بنی ہے، اس لئے کہ شئ واحد کے لئے مختلف قسم کے اعراض ہوسکتے ہیں۔ لہٰذا ہر علم میں اس کے الگ الگ عوارض سے بحث ہوگی۔

تشریح الشرح:

قوله: ومنها: أن المشهور، المبحث الثالث......: شارح فرماتے ہیں کہ یہاں بحث ثالث میں بھی مصنفؒ جمہور کی مخالفت کر رہے ہیں۔ جمہور فرماتے ہیں کہ شئ واحد دو علموں کا موضوع نہیں بن سکتی اور مصنف کے ہاں ایسا ہونا جائز، بلکہ واقع ہے۔ لہٰذا اب ہمیں دو چیزوں کی وضاحت کرنی ہے، ایک جواز کی اور ایک

وقوع کی۔ کہ جائز کیسے ہے اور واقع کہاں ہے۔

اب پہلی چیز یعنی جواز کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مصنف کے نظریہ کے موافق بات یہ ہے کہ ایک شیئ ہے اور اس کے لئے کئی سارے عوارض ہیں۔ اب بعض عوارض کو ایک علم میں موضوع قرار دیا جائے اور دوسرے بعض عوارض کو دوسرے علم میں موضوع بنایا جائے۔ اب یہ اشکال آپ کرسکتے ہیں کہ دونوں علموں میں فرق کیسے ہوگا، کیونکہ ایک ہی شیئ ہے اور ایک علم میں بھی اس کے عوارض سے بحث ہے اور دوسرے میں بھی اس کے عوارض سے بحث ہے۔

جواب: امتیاز، جس طرح موضوع کے اعتبار سے ہوتا ہے، اسی طرح محمول کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے، جب محمول مختلف ہو تو علوم بھی مختلف ہوں گے۔ مثلاً آپ ایک شیئ کو لیں، جو بالذات بھی ایک ہے اور بالاعتبار بھی ایک ہے۔ اور اس کے عوارض کی کئی انواع ہیں، تو ایک نوع کے اعتبار سے ایک علم میں بحث ہو اور دوسری نوع سے دوسرے میں اور فرق محمول کے اعتبار سے ہوگا۔

دوسری چیز: کہ واقع کہاں ہے؟ تو فرماتے ہیں کہ ایسی مثال ہم آپ کو پیش کردیتے ہیں، جہاں شیئ واحد دو علموں کے لئے موضوع ہے، مثلاً ایک علم ہیئت ہے، اس کے لئے موضوع اجسامِ عالم ہے، باعتبار شکل کے۔ اور دوسرا علم السماء ہے، اس کے لئے بھی یہی اجسامِ عالم موضوع ہے، باعتبار طبیعت کے۔ اب ایک ہی شیئ ہے، اجسامِ عالم، جو علمِ ہیئت کے لئے بھی موضوع ہے اور علم السماء کے لئے بھی۔ فرق اگر ہے تو صرف محمول کے اعتبار سے ہے۔

علم السماء کی تعریف

علم السماء وہ علم ہے، جس میں احوالِ اجسام سے بحث ہوتی ہے، جو کہ ارکانِ عالم ہیں یعنی آسمان اور جو کچھ آسمان میں ہے، اور عناصرِ اربعہ اور ان عناصر کی طبیعتوں سے، اور ان کی حرکات سے، اور ان کے مواقع سے اور اس بات سے کہ (آگ، مٹی، پانی اور ہوا) سے ان کے بنانے کی حکمت کیا ہے اور یہ علم السماء، علم طبیعی کے اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ علم طبیعی کا موضوع بھی اجسامِ عالم ہے، باعتبار تغیر وثبات کے۔ آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ اجسامِ عالم علم ہیئت، علم السماء اور علم طبیعی سب کا موضوع ہے۔ اور فرق صرف اعتبار وحیثیت کا ہے۔

ولایخفی أن الحیثیة في الطبیعي ...... : شارح فرمارہے ہیں کہ علم طبیعی کا موضوع "جسم من حیث التغیر والثبات" ہے اس سے بحث کی جاتی ہے اور ماقبل میں یہ بات بھی گزری ہے کہ یہ موضوع کے لئے قید

ہے۔

وھھنا نظر ! أما أولاً ...... : یہاں سے تین اعتراضات ہیں:

۱- **پہلا اعتراض**: اما اولاً فلأن سے"۔ کہ مصنف کا جو فرمودہ ہے، وہ اس بات پر مبنی ہے کہ حیثیت دو طرح سے استعمال ہوتی ہے اور اس پر جو اعتراض ہے، وہ آپ پہلے پہچان چکے ہیں کہ تشارك العلمين في موضوع واحد لازم آتا ہے، یعنی ایک موضوع میں دو علم شریک ہوجائیں گے تو دونوں علموں کے درمیان فرق کس طرح ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ اولاً تو تشارك العلمين فى موضوع واحد مصنف کے نظریے کے عین مطابق ہے اور صحیح ہے۔

اور ثانیاً یہ بات ہے کہ ان دو علموں کے درمیان محمول کے اعتبار سے امتیاز ممکن ہے کہ جس طرح موضوع کے اتحاد و اختلاف سے علوم میں امتیاز ہوتا ہے، اسی طرح محمول کے اتحاد و اختلاف سے بھی علوم میں امتیاز ہوجاتا ہے۔

۲- **دوسرا اعتراض**: "وأما ثانياً فإنهم لما حاولوا سے۔ اس اعتراض کا خلاصہ دو لفظوں میں یہ ہے کہ علم میں اتحاد و اختلاف باعتبار موضوع ہوتا ہے، باعتبار محمول کے نہیں ہوتا؟ لیکن شارح نے اپنے الفاظ میں اس اعتراض کو یوں بیان فرمایا کہ یہاں محمولات غیر معین ہیں، ان کے ذریعے امتیاز ممکن نہیں؟

تفصیل یہ ہے کہ جب اہل علم نے اعیان موجودہ یعنی موجودات خارجیہ کی معرفت حاصل کرنے کا ارادہ کیا تو ان حقائق کے لئے کچھ انواع اور اجناس مقرر فرمائی، پھر ان حقائق کے اعراضِ ذاتیہ سے بحث کی، جہاں تک وہ علمی حیثیت سے احاطہ کر سکے، ان کو ایسے کثیر مسائل حاصل ہوئے، جو اس اعتبار سے متحد تھے، کہ ان میں ایک ہی موضوع کے احوال سے بحث تھی، اگرچہ ان کے محمول مختلف تھے، تو انہوں نے اسی وحدتِ موضوع کے اعتبار سے ان مسائل کثیرہ کو ایک علم قرار دے کر اس علم کو تدوین اور تسمیہ میں منفرد قرار دیا۔ پھر ہر کسی کے لئے اس بات کو جائز قرار دیا، کہ اس موضوع کے جتنے احوال پر مطلع ہو، ان احوال کا اس علم میں اضافہ کرے، اس لئے کہ ہر علم میں یہ معتبر ہوتا ہے کہ اس علم کے موضوع کے جتنے عوارضِ ذاتیہ کا طاقت بشریہ احاطہ کر سکتی ہے، ان سب عوارض سے بحث کی جائے۔

"فلا معنی للعلم الواحد" توعلم واحد کا معنی اس کے سوا کچھ نہیں کہ کسی ایک شیئ یا چند اَشیاء متناسبہ فی ما بینھا کو بطور موضوع متعین کرلیا جائے، اوران کے جتنے اعراض ذاتیہ ہوسکتے ہیں، ان تمام سے بحث کی جائے۔

اورعلوم کے درمیان تمیز کا معنی یہی ہے کہ ایک علم کسی ایک مخصوص شیئ کے احوال میں نگاہ رکھتا ہے، اور دوسرا علم کسی دوسرے مخصوص شیئ کے احوال میں نگاہ رکھتا ہے، اورضروری ہے کہ یہ دونوں اشیاء (موضوع) ایک دوسرے سے بالذات یا بالاعتبار متغائر ہوں، بالاعتبار متغائر ہونے کی صورت یہ ہے کہ ایک علم میں وہ شیئ (موضوع) مطلقاً ماخوذ ہواور دوسرے علم میں وہ شیئ (موضوع) مقید ماخوذ ہو، یا ہر علم میں الگ الگ قید سے مقید ہوکر ماخوذ ہو۔

باقی وہ عوارض واحوال جو کسی مسئلہ میں محمول بنتے ہیں، وہ امورِ مجہولہ ہوتے ہیں، لہٰذا وہ تمایزِ علوم کا ذریعہ نہیں بن سکتے، بخلاف موضوع کے، کہ یہ امر معلوم اور بیِّن الوجود ہوتا ہے، لہٰذا موضوع کا اتحاد واختلاف تو علوم کے اتحاد واختلاف کا سبب بن سکتا ہے، لیکن محمول کا اتحاد واختلاف علوم کے اتحاد واختلاف کا سبب نہیں بن سکتا؟

جواب: اگر آپ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ امتیاز، موضوع کے اعتبار سے اولی اور محمول کے اعتبار سے غیر اولی ہے تو صحیح ہے، یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن آپ کی یہ بات اس کو مستلزم نہیں کہ محمول کے اعتبار سے امتیاز جائز ہی نہیں، اور اگر آپ کہیں کہ محمول کے اعتبار سے امتیاز جائز ہی نہیں؟ تو ہم جواب میں کہیں گے کہ یہ تو عینِ نزاع ہے اور عینِ نزاع کو دلیل میں پیش کرنا درست نہیں۔ باقی آپ کا یہ کہنا کہ محمول، مجہول ہوتا ہے، ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ محمول، ذات کے اعتبار سے متعین ہے۔ ہاں! اس کی تفاصیل مجہول ہیں، جس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ لأن الموضوع کذلك . موضوع کا بھی یہی حال ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے متعین ہے اور تفاصیل کے اعتبار سے مجہول ہے۔

۳۔تیسرا اعتراض: "وأما ثالثاً فإنه ما من علم ......" سے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر مصنف کے قول کا اعتبار کیا جائے کہ شیئ واحد کے لئے اعراض متنوعہ ہوسکتے ہیں اور ایک شیئ کئی علوم کا موضوع بن سکتی ہے، تو اس طرح تو علوم میں انضباط باقی نہیں رہے گا، ورنہ تو ایک علم کئی سارے علوم بن جائیں گے کہ ہر ایک اس اعتبار سے ایک علم سے کئی علوم بنالے گا، مثلاً فقہ میں بحث ہوتی ہے فعل مکلف سے۔ اب اس کی ایک نوع وجوب ہے، ایک ندب، ایک مباح، ایک حرام، ایک مکروہ۔ تو ایک علم فقہ پانچ ۵۔علوم پر مشتمل ہوجائے گا۔

جواب: اعراض کا مختلف النوع ہونا اس وقت اختلاف علوم کا ذریعہ بنتا ہے، جب وہ اعراض متنوعہ کسی جنس میں متحد نہ ہوں، اور اگر کسی جنس میں متحد ہوں تو وہ اختلاف موضوع کا ذریعہ نہیں بنتا۔ مثلاً علم النحو ہے کہ اس کے اعراض رفع، نصب اور جر ہیں۔ یہ ایک جنس یعنی اعراب میں متحد ہو جاتے ہیں، اسی طرح فقہ کہ وجوب، حرمت وغیرہ ایک جنس میں متحد ہو جاتے ہیں اور وہ حکم ہے۔ لہذا مصنف کے قول کے مطابق بھی علوم میں انضباط باقی رہے گا کہ ہم اس کلیہ کو سامنے رکھ کر علوم کے اتحاد یا اختلاف کا فیصلہ کریں گے کہ ''اگر عوارض کسی جنس میں متحد ہوں تو پھر عوارض کے مختلف ہونے سے علم مختلف نہ ہوگا، اور اگر وہ عوارض کسی جنس میں متحد نہ ہوں تو پھر عوارض کا مختلف ہونا اختلاف علم کا سبب ہوگا''۔

شئ واحد کے لئے اعراضِ متنوعہ کس طرح؟

وإنما قلنا: إن الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة؛ فإن الواحد الحقيقي يوصف بصفاتٍ كثيرة، ولا يضر أن يكون بعضها حقيقيةً وبعضها إضافيةً وبعضها سلبيةً، ولا شيء منها يلحقه لجزئه؛ لعدم الجزء له، فلحوق بعضها لابد أن يكون لذاته؛ قطعاً للتسلسل في المبدأ، فلحوق البعض الآخر إن كان لذاته فهو المطلوب، وإن كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدأ، ولأنه يلزم استكماله من غيره.

وإذا ثبت ذلك، يمكن أن يكون الشيء الواحد موضوع علمَين ويكون تميزهما بحسب الأعراض المبحوث عنها، وذلك؛ لأن اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها، والمعلومات هي المسائل، فكما أن المسائل تتحد و تختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة إلى موضوع العلم، فكذلك تتحد المسائل و تختلف بحسب محمولاتها، وهي راجعة إلى تلك الأعراض. وإن أريد أن الاصطلاح جرى بأن الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول، فلا مشاحة في ذلك، على أن قولهم: إن موضوع الهيئة: هي أجسام العالم من حيث لها شكل، وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي: أجسام العالم من حيث لها طبيعة، قول بأن موضوعهما واحد، لكن اختلافهما باختلاف المحمول؛ لأن الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه، لا أنها جزء الموضوع وإلا يلزم أن لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين، بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين،

والواقع خلاف ذلك. واللہ اعلم.

ترجمہ: ’’اور ہم نے جو یہ کہا کہ شیئ واحد کے لئے مختلف اعراض ہو سکتے ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ واحد حقیقی (اللہ تعالیٰ) کی صفات کثیرہ ہیں اور یہ بات مضر نہیں کہ ان میں سے بعض صفات حقیقی ہوں اور بعض اضافی اور بعض سلبی۔ اور ان میں سے کوئی بھی صفت واحد حقیقی کو اس کے جزء کے واسطے سے لاحق نہیں ہوتی، کیونکہ اس کے لئے کوئی جزء نہیں ہے۔ پس ان میں سے بعض کا لحوق واحد حقیقی کو لازماً اس کی ذات کے واسطہ سے ہوگا، تا کہ تسلسل فی المبدا لازم نہ آئے۔ اور بعض دوسری صفات کا لحوق اگر لذاتہ ہو تو یہی مطلوب ہے۔ اگر غیر کے واسطہ سے ہو، تو اس غیر کے بارے میں ہم پھر بات کریں گے۔ یہاں تک کہ تسلسل فی المبدأ ختم ہو جائے اور اس لئے بھی کہ ’’لحوق الصفات بواسطۃ الغیر‘‘ میں واحدِ حقیقی کا استکمال من الغیر لازم آئے گا۔

اور جب یہ ثابت ہوا تو ممکن ہے کہ شیئ واحد دو علموں کے لئے موضوع بن جائے اور ان دونوں علموں میں امتیاز ان اعراض مبحوث عنہا سے ہو، جن سے بحث ہوتی ہے اور یہ اس لئے کہ دو علموں کا اتحاد یا ان کا اختلاف، معلومات کے اتحاد و اختلاف کے اعتبار سے ہوتا ہے اور معلومات تو مسائل ہی کا نام ہے۔ پس جس طرح مسائل کا اتحاد و اختلاف موضوعات کے اعتبار سے ہوتا ہے، جو موضوع علم کی طرف راجع ہے اور موضوع علم یا تو موضوع مسئلہ ہوتا ہے، یا اس کا نوع وغیرہ۔ تو اسی طرح مسائل کا اتحاد و اختلاف محمولات کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے اور وہ موضوع علم کے اعراض کی طرف راجع ہیں۔ اور اگر ’’مراد یہ ہو کہ اصطلاح جاری ہو چکی ہے کہ اس باب میں اعتبار موضوع کا ہوتا ہے، نہ کہ محمول کا‘‘ تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ مگر ’’اہل علم‘‘ کا یہ قول کہ علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں، باعتبار شکل کے اور علوم طبیعی میں سے علم السماء والعالم کا بھی موضوع اجسام عالم ہیں، اس اعتبار سے کہ ان کے لئے طبیعت ہے، یہ ایک ایسا قول ہے کہ علم ہیئت اور علم السماء والعالم دونوں کا موضوع ایک ہے، لیکن ان (دونوں) میں امتیاز، محمول کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ اس لئے کہ حیثیت ان دونوں میں اعراض مبحوث عنہا کے لئے بیان ہے، نہ یہ کہ وہ جزءِ موضوع ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ ان دونوں علموں میں حیثیت مبحوث عنہ نہ رہے، بلکہ ان عوارض سے بحث ہو، جو ان دونوں علموں کو اس حیثیت کے واسطے سے لاحق ہوں، جب کہ واقع اس کے برعکس ہے۔ واللہ اعلم۔

وإنما قلنا: إن الشيء الواحد ......

شیٔ واحد کے لئے اعراض متنوعہ کس طرح ہوسکتے ہیں؟ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے فرماتے ہیں کہ واحد حقیقی کے لئے اوصاف مختلف ہیں:

۱-بعض اوصاف حقیقی، ۲-بعض اضافی، ۳-بعض سلبی۔ اور یہ اوصاف واحد حقیقی یعنی اللہ کی ذات اقدس کولاحق ہوتے ہیں، اب اس لحوق کی عقلی صورتیں چار ہوسکتی ہیں:

① پہلی صورت: ان کا لحوق بواسطۂ صفت ہو، لیکن یہ درست نہیں، ورنہ تو تسلسل فی المبدأ لازم آئے گا، مثلاً یہ کہا جائے کہ اللہ کو یہ صفت، فلماں صفت کے واسطے سے لاحق ہے، اور وہ صفت، اس دوسری صفت کے واسطے سے لاحق ہے، وھلم جرّا.

② دوسری صورت: ان کا لحوق بواسطہ جزء کے ہو، یہ بھی درست نہیں، کیونکہ اللہ کا جزء نہیں۔

③ تیسری صورت: ان کا لحوق امرِ مبائن کے واسطے سے ہو، یہ بھی غلط ہے، اس لئے کہ اس سے استکمال عن الغیر لازم آتا ہے، اور اللہ تعالیٰ اس سے منزّہ ہے۔

④ چوتھی صورت: بعض صفات تو اللہ کو بالذات لاحق ہوں، اور بعض بالغیر۔ اب جو صفات لاحق بالذات ہیں ان میں کوئی کلام نہیں ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ جو صفات اللہ تعالیٰ کو بالغیر لاحق ہیں، وہاں تو پہلے گزرے ہوئے تینوں اشکال دوبارہ لوٹ آئیں گے، ظاہر ہے کہ آپ مجبور ہو کر ضرور کہو گے کہ اللہ کو تمام صفات اپنی ذات کے اعتبار سے لاحق ہیں۔ تو اللہ کی ذات متصف بصفات ذاتیہ متنوعہ ہیں، اور جو ذات متصف ہو، اوصاف ذاتیہ متنوعہ سے، وہ متصف ہوگی، اعراضِ ذاتیہ متنوعہ سے۔ لہٰذا یہ ثابت ہوا کہ ایک شیٔ کے اعراض متنوعہ ہوسکتے ہیں اور ہم اسی کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

اب اس کی ایک مثال بھی لیجئے کہ ہمارے پاس ایک علم ہیئت ہے اور ایک علم السماء ان دونوں کا موضوع، اجسامِ عالم ہے اور اس کے اعراض مختلف ہیں۔ مثلاً ایک عرض شکل ہے، ایک طبیعت ہے۔ تو موضوع شیٔ واحد ہے اور فرق محمول کے اعتبار سے ہے۔

تشریح الشرح

قولہ: وإنما قلنا: استدل...... شارح نے بھی وہی تفصیل ذکر کی، جسے آپ ماقبل میں پڑھ چکے، البتہ یہاں دو اعتراض ہیں، ان کو ذکر فرما رہے ہیں۔

۱- پہلا اعتراض: فإن قيل: يجوز أن...... سے۔

اس اعتراض کا تعلق چار احتمالات میں سے احتمالِ اول سے ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ممکن ہے کہ واحدِ حقیقی کی باقی صفات یعنی عوارض ذاتیہ، عرضِ ذاتی اول کے واسطے سے لاحق ہوں، تو اس طرح تعدد صفات لازم نہیں ہوگا اور جب تعدد صفات ثابت نہ ہوا تو تنوع صفات بھی ثابت نہ ہوگا، جو کہ آپ کا مدعیٰ اور دلیل ہے لہذا آپ کی دلیل باقی نہ رہے گی۔ اور اگر آپ کا قول تسلیم کرلیا جائے تو زیادہ سے زیادہ اس سے تعددِ صفات لازم آئے گا، لیکن تنوعِ صفات لازم نہیں ہوگا، جبکہ مقصود، تنوعِ صفات ثابت کرنا تھا۔ لہٰذا آپ کی دلیل ناکافی ہے۔

جواب: جو صفت عرضِ ذاتی کے واسطہ سے لاحق ہو تو ضروری ہے کہ وہ صفت خود بھی عرض ذاتی ہو، لہٰذ اعراض ذاتیہ کا تعدد ثابت ہوا، اور جب اعراضِ متعددہ ایک محل میں واقع ہو تو ان میں خود بخود تنوع پیدا ہو جاتا ہے، اس لئے کہ یہ بات بدیہی طور پر ثابت ہے کہ صفات کی نوعِ واحد کے اشخاص کا تعدد و اختلاف اختلافِ محل کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہاں چونکہ محل واحد ہے تو لامحالہ یہ صفات و اعراض متنوعہ ہوں گے تو اعراض ذاتیہ کا تعدد بھی ثابت ہوا، اور ان کا تنوع بھی ثابت ہوا، اور یہی مطلوب ہے۔

۲- دوسرا اعتراض: وفيه نظر؛ لأنه ...... سے۔ اس اعتراض کا تعلق احتمالِ ثالث سے ہے، معترض پوچھتا ہے "استكمال عن الغير" میں غیر سے تمہاری کیا مراد ہے؟ اگر مراد یہ ہو کہ امرِ منفصل کی وجہ سے استکمال ہے تو ظاہر ہے، یہ لازم نہیں آئے گا۔ اس لئے کہ یہ بات جائز اور ممکن ہے کہ دوسری صفات کا لحوق کسی صفت کے واسطے سے ہو، نہ کہ کسی غیر اور مبائن کے واسطے سے۔ اور اگر اس غیر سے تمہاری مراد عام ہے، چاہے امر منفصل ہو یا صفت ہو تو اس بات کو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ محض بعض صفات کا احتیاج الی البعض، موجب نقصان ہو اور یہ کیسے ہوسکتا ہے، جب کہ صفت ''خلق'' موقوف ہے، صفتِ علم، صفتِ قدرت اور صفت ارادہ پر؟

جواب: ویمکن سے شارح نے جواب دیا کہ لغیرہ سے مراد، امر منفصل ہے اور احتمال اول میں "لغیرہ" سے مراد، صفت ہے تو دونوں کے مجموعے سے مطلوب مکمل ہو جائے گا یعنی دوسرے اعراضِ ذاتی کا ثبوت ہو جائے گا۔

کتاب کی ترتیب کا بیان

فنضع الكتاب على قسمين: القسم الأوّل في الأدلة الشرعية، وهي على أربعة أركان: الركن الأوّل في الكتاب، أي: القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً، فخرج سائر الكتب

والأحاديث الإلهية، والنبوية والقراء ة الشاذة.

ترجمہ: پس ہم اس کتاب کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں، قسم اول دلائل شرعیہ کے بیان میں ہے اور اس کے چار ارکان ہیں، رکن اول کتاب کے بیان میں ہے یعنی قرآن اور قرآن وہ ہے جو کہ نقل کیا گیا ہے ہم تک مصاحف کے گتوں کے درمیان تواتر کے ساتھ۔ اس سے ساری کتب (سماویہ) اور احادیثِ قدسیہ اور احادیثِ نبویہ اور شاذ قرائتیں خارج ہو گئیں۔

فنضع الكتاب على قسمين......

کہ ہم کتاب کو دو قسموں پر تقسیم کریں گے۔ قسم اول ادلہ شرعیہ میں اور قسم ثانی احکامِ الہیہ میں۔ اب قسم اول ادلہ شرعیہ میں ہے تو اس کے چار ارکان ہیں، رکن اول کتاب، رکن ثانی سنت، رکن ثالث اجماع اور رکن رابع قیاس ہے۔

رکن اول ''کتاب اللہ'' یعنی قرآن کی تعریف

القرآن هو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً قرآن وہ کتاب ہے جو ہم تک تواتر کے ساتھ صحیفوں میں منتقل ہو کر آیا ہے۔ کتاب سے مراد قرآن ہے، اس سے باقی آسمانی کتب نکل گئیں اور تواتراً سے احادیثِ قدسیہ بھی نکل گئیں، کیونکہ وہ قرآن نہیں اور اسی طرح احادیث نبویہ بھی نکل گئیں، قراءت شاذہ بھی نکل گئی، اس لئے کہ یہ تواتر سے ہم تک نہیں پہنچی۔

تشریح الشرح

فنضع، تفريع على قوله...... شارح نے اس قول کے تحت تین نکات بیان کئے ہیں:

۱- **پہلا نکتہ:** تفريع على قوله سے۔ کہ فنضع میں فاء تفریعیہ ہے اور متفرع علیہ فيبحث عن الأدلة ہے یعنی جب موضوع دو چیزیں ہیں، ادلہ اور احکام تو کتاب بھی دو قسموں میں ہوگی۔ قسم اول: ادلہ میں، قسم ثانی: احکام میں۔

۲- **دوسرا نکتہ:** الكتاب سے پہلے مضاف محذوف ہے اور وہ لفظ ''مقاصد'' ہے، یعنی تقدیر عبارت ہوگی فنضع مقاصد الكتاب . کہ کتاب کے مقاصد کو ہم دو قسموں میں رکھ دیتے ہیں، لہٰذا تعریف، موضوع، غرض وغیرہ مقاصد میں داخل نہیں۔

۳- تیسرا نکتہ: قسم اول ادلہ شرعیہ میں ہے، اس کے چار ارکان ہیں، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ لہٰذا جو شرعاً و عرفاً مقدم ہے، اس کو ترتیب میں بھی مقدم رکھیں گے۔ باقی ترجیح اور اجتہاد کے دو باب قیاس کا تتمہ ہیں۔

قوله: الركن الأول في الكتاب...... : اس قول کے تحت شارح نے پانچ نکات بیان فرمائے ہیں:

۱- پہلا نکتہ: کتاب مکتوب کے معنی میں ہے، عرف میں کتاب بول کر کتاب اللہ مراد لیا جاتا ہے، جیسے اہل عربیت کے ہاں کتاب بول کر کتاب سیبویہ مراد لیا جاتا ہے۔

۲- دوسرا نکتہ: القرآن سے متعلق ہے کہ قرآن قرأ يقرأ سے معنی مصدری یعنی پڑھنے کے معنی میں ہے۔ اور عرف شرع میں اس سے مراد کلام اللہ کا وہ متعین مجموعہ ہے، جو مقروء على ألسنة العباد ہے اور یہ کتاب سے زیادہ مشہور ہے اور اسی وجہ سے مصنف نے الکتاب کی تفسیر القرآن سے کی ہے۔

۳- تیسرا نکتہ: یہاں الکتاب کی تفسیر القرآن سے کی اور اس کے بعد جو الفاظ ہیں مانقل إلينا الخ یہ القرآن کی تفسیر ہیں۔ ایسا نہیں کیا جاسکتا کہ القرآن سے آخر تک سب کے سب الفاظ کتاب کی تفسیر قرار دیئے جائیں، اس لئے کہ اس سے أخذ المحدود في الحد لازم آئے گا، کہ کتاب "محدود" ہے، اور القرآن بمعنی کتاب سے "حد" کی گئی تو "محدود" کو "حد" میں ذکر کیا گیا جو درست نہیں۔

۴- چوتھا نکتہ: قرآن کو مطلقاً المقروء کے معنی میں لینا درست نہیں، اس لئے کہ قرآن میں غیر قرآن بھی داخل ہو جائے گا، اس کو نکالنے کے لئے پھر ہمیں نکتے تلاش کرنا پڑیں گے کہ اس نکتے سے یہ نکل گیا اور اس سے وہ نکل گیا وغیر ذلک۔ اگرچہ اپنے مشائخ کی عبارتوں میں اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ القرآن کو مقروء کے معنی میں لے لیں، اس لئے کہ وہ مقاصد کو دیکھتے ہیں، ان کی نظر الفاظ کی گنجائش پر نہیں ہوتی، لیکن جب ان کے کلام کا بہترین محمل موجود ہے، تو کلام کو اس پر کیوں کر محمول نہ کیا جائے، اور وہ محمل یہ ہے کہ قرآن: کلام اللہ کے اس متعین مجموعہ کا نام ہے، جو مقروء على ألسنة العباد ہے، یعنی مصدری معنی کے بجائے عرفی معنی مراد لینا چاہیئے۔

۵- پانچواں نکتہ: ثم كل من الكتاب والقرآن ...... سے۔ اب قرآن ہو یا کتاب، اصولیین کے نزدیک اس کا اطلاق مجموعہ پر بھی ہوتا ہے اور اس کے ہر ہر جزء پر بھی۔ اس لئے کہ اصولیین چند ایک آیات اور اجزاء سے استدلال کرتے ہیں، پورے قرآن کو ملا کر ایک مسئلے کی دلیل نہیں بناتے۔ لہٰذا یہاں ایسے اوصاف کی ضرورت ہے جو مجموعہ اور جزء دونوں کو شامل ہوں اور وہ اوصاف چار ہیں: ۱- اعجاز، ۲- منزَّل ہونا، ۳- منقول ہونا،

۴-مکتوب ہونا۔

اوصاف قرآن کے سلسلے میں چار اقوال

❶ پہلا قول: یہ چاروں اوصاف جس طرح مجموعے پر صادق ہیں، اسی طرح ہر ہر جزء پر بھی صادق آتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے ان چاروں ہی کو اختیار کیا ہے۔

❷ دوسرا قول: بعض لوگ دو اوصاف کا اعتبار کرتے ہیں۔۱-اعجاز، ۲-منزل ہونا۔اس لئے کہ نقل وکتابت کے بغیر بھی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانے میں قرآن متحقق ہوا، لہٰذا نقل اور کتابت کا ہونا ضروری نہیں۔

❸ تیسرا قول: بعض لوگ تین اوصاف کا اعتبار کرتے ہیں ۱-منزّل ہونا، ۲-منقول ہونا، ۳-مکتوب ہونا۔یہ حضرات کہتے ہیں کہ اعجاز کے اعتبار کی ضرورت نہیں۔اس لئے کہ اعجاز، سورت یا مقدارِ سورت پر تو صادق آتا ہے، لیکن ہر ہر جزء پر صادق نہیں، جب کہ اصولیین ایک ایک جزء سے استدلال کرتے ہیں۔اور ہماری دلیل قرآن کی آیت ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ (البقرة:۲۳) سے مأخوذ ہے کہ یہاں مجموعہ سورت سے اعجاز متعلق ہے، اس کے ایک ایک جز سے نہیں۔

❹ چوتھا قول: مصنف فرماتے ہیں کہ ایک وصف کافی ہے کہ ہمارے پاس جو منقول ہو کر آیا ہے نقل متواتر سے دوگتوں میں، اس لئے کہ تعریف سے غرض یہ ہے کہ ماعدا عن المحدود کو خارج کردیا جائے اور یہ غرض ایک ہی وصف سے پوری ہو جاتی ہے، بایں طور کہ جب ہم نے کہا ما نقل إلینا تو اس سے تمام آسمانی کتب نکل گئیں اور احادیث قدسیہ، احادیث نبویہ نکل گئیں، کیونکہ یہ مصاحف میں نقل نہیں۔اسی طرح قراءت شاذہ بھی نکل گئی۔ کیونکہ وہ تواتر کے ساتھ منقول نہیں، کیونکہ قراءت شاذہ یا تو اخبار احاد سے ثابت ہیں، جیسے مصحف ابی رضی اللہ عنہ سے، یا اخبار مشہور سے، جیسے صحیفہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے۔

یہاں تعریف میں بعض حضرات نے آخر میں نقلاً متواتراً کے بعد بلا شبهة کا اضافہ کیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ قید بسم اللہ کو نکالنے کے لئے ہے۔تو شارح فرماتے ہیں بسم اللہ کو نکالنے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ بسم اللہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق قرآن کی آیت نہیں، سوائے سورۂ نمل والی آیت ﴿إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم﴾ کے، جب وہ قرآن میں داخل ہی نہیں تو اس کو نکالنے کی بھی ضرورت نہیں۔

البتہ امام ابوحنیفہؒ سے ایک قول یہ بھی منقول ہے (جس کو متاخرین نے اختیار کیا ہے) کہ وہ بسم اللہ جو

سورتوں کی ابتداء میں ہے وہ قرآن کا جزء ہے، لیکن کسی سورۃ کا جزء نہیں اور اس کے انزال کی غرض ''فصل بین السورتین'' ہے۔

تین اعتراضات اوران کے جوابات

۱-اعتراض اول: اگر بسم اللہ قرآن کا جزء ہے تو نماز میں بسم اللہ پر اکتفاء کرنے والے کی نماز درست ہونی چاہیے، حالانکہ ایسا نہیں؟

جواب: بسم اللہ پر اکتفا کرنے والے کی نماز اس لئے درست نہیں کہ بسم اللہ کی آیتِ تامہ ہونے میں شبہ ہے، اور نماز کی درستگی کے لئے ضروری ہے کہ کم از کم ایک آیت تامہ پڑھ لیا جائے۔

۲-اعتراض ثانی: اگر بسم اللہ قرآن کا جزء ہے، تو جنب اور حائض کو اس کے پڑھنے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے، حالانکہ ان کو بسم اللہ پڑھنے کی اجازت ہے؟

جواب: یہ اجازت بطور تبرک کے پڑھنے کی صورت میں ہے۔ اگر بطورِ تلاوت پڑھیں تو جائز نہیں۔

۳-اعتراض ثالث: اگر بسم اللہ قرآن کا جزء ہے تو اس کے انکار کرنے والے کو کافر کہنا چاہئے، حالانکہ بسم اللہ کا منکر کافر نہیں ہے؟

جواب: بسم اللہ کی قرآنیت میں علماء کا اختلاف ہے، جو شبہ کا باعث ہے۔ اس لئے شبہ پڑنے کی وجہ سے بسم اللہ کے منکر کو کافر نہیں کہا جاتا۔

چار اشکالات اوران کے جوابات

۱-پہلا اشکال: امام ابوحنیفہؒ کے ایک قول کے موافق بسم اللہ قرآن کا جزء ہے اور شوافع شروع ہی سے بسم اللہ کو قرآن کا جزء مانتے ہیں۔ تو اب فریقین کے اقوال میں کوئی فرق رہے گا یا نہیں؟

جواب: فرق اب بھی باقی ہے اور وہ اس طرح کہ شوافع کے ہاں بسم اللہ قرآن کا جزء ہے، ہر ہر سورت کا جزء ہے۔ لہذا ان کی نظر میں بسم اللہ مستقل طور پر ۱۱۳/ آیتیں ہیں اور امام ابوحنیفہ کے قول کے موافق بسم اللہ قرآن کا جزء ہے اور کسی سورت کا جزء نہیں ہے۔ اور یہ ایک آیت ہے، جس کو مکرر ہر ہر سورۃ کے شروع میں فصل بین السورتین کے طور پر لکھا جاتا ہے۔ لہٰذا ان کے ہاں بسم اللہ صرف ایک آیت ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے ہاں

بسم اللہ ۱۱۳/ آیتیں ہیں، اب بسم اللہ کا نزول چونکہ فصل بین السورتین کے لئے ہے، لہٰذا ہر سورت کے شروع میں بسم اللہ کا لکھنا جائز ہے، لیکن اس کی بجائے اگر کوئی شخص ہر ہر سورت کے شروع میں الحمد للہ لکھنا شروع کردے تو ہم کہیں گے کہ یہ بندہ یا تو دیوانہ ہوگیا ہے فیداوی یا زندیق ہوگیا ہے فیقتل.

۲-دوسرا اشکال: فعلیٰ ما هو المناسب لغرض الأصولي...... سے۔

یہاں سے ایک سوال ہے اس کے لئے تمہید باندھ رہے ہیں۔

تمہید یہ ہے کہ اصولیین حکم کے لئے قرآن سے استدلال کرتے ہیں اور دلیل ایک آیت بنتی ہے۔ لہٰذا اصولیین کے نزدیک، قرآن کی تعریف ایسی ہونی چاہئے، جو کل مجموعی کی بھی ہو اور ہر ہر جزء کی بھی ہو۔

اب اعتراض کا ایک رخ تو یہ ہے کہ اگر آپ قرآن کی تعریف ہر ہر جزء پر صادق مانتے ہیں تو ایک ایک کلمہ اور ایک ایک حرف قرآن کہلانا چاہئے، حالانکہ عرفِ شرع میں ایک ایک کلمہ قرآن نہیں کہلاتا، تو اس کا معنی یہ ہے کہ تعریفِ قرآن، دخولِ غیر سے مانع نہیں؟ اس لئے کہ حد تو ہر ہر لفظ پر صادق ہے، لیکن محدود (قرآن) ہر ہر لفظ پر صادق نہیں۔

اعتراض کا دوسرا رخ یہ ہے کہ اگر آپ قرآن کی تعریف کو صرف "کلام تام" پر صادق مانتے ہیں تو بھی یہ تعریف جامع نہیں، اس لئے کہ کلامِ تام سے ذرا نیچے، مرکب توصیفی، جیسے الصراط المستقیم اور مرکب بنائی جیسے أحد عشر کوکباً کا مس کرنا (چھونا) جنب اور حائض کے لئے جائز ہونا چاہئے؟ کیونکہ یہ قرآن سے خارج ہیں، حالانکہ یہ جائز نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان دونوں (مرکب توصیفی اور مرکب بنائی) پر تعریف (حد) صادق نہیں، لیکن معرف (محدود) صادق ہے؟

یاد رکھیں! یہ اعتراض اس صورت میں ہے کہ جب تعریف کو مجموعہ کلی الصادق علی الکل والجزء کی تعریف قرار دیا جائے۔ لیکن مصنف پر یہ اعتراض وارد نہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے مجموعہ شخصی کی تعریف کی ہے لیکن ان پر ایک اور اعتراض وارد ہوتا ہے، وہ یہ کہ آپ کی تعریف اصولیین کی غرض کے منافی ہے، کیونکہ یہ تعریف مجموعہ کلی کی نہیں، بلکہ مجموعہ شخصی کی ہے اور اصولیین کی غرض یعنی استدلال تو مجموعہ کلی سے متعلق ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مصنف کی تعریف اصولیین کی غرض کے منافی نہیں، بلکہ عین موافق ہے، اس لئے کہ اصولیین جو قرآن سے استدلال کرتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ إنها آية من القرآن، لا أنها نفس

القرآن، فلا إشكال على المصنف.

جواب: سابق دورخہ اشکال کا جواب یہ ہے کہ اصولیین اس اعتبار سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ قرآن کی آیت ہے، اس اعتبار سے نہیں کہ یہ نفسِ قرآن ہے، لہٰذا مصنفؒ پر کوئی اشکال نہیں۔ اور اگر مفہوم کلی مراد ہو جو صادق علی الکل والبعض ہے، تو بھی اعتراض وارد نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اصولیین کی غرض، استدلال علی الاحکام ہے، لہٰذا اصولیین کتاب اللہ یا سنت کے احوال سے بحث کرتے ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ دلیل شرعی ہے، اور دلیل کا معنی ہے: "ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري" یعنی دلیل ہر وہ شیئ ہے جس میں صحیح نظر کرنے سے انسان ''مطلوبِ خبری'' تک پہنچ جاتا ہے۔

اب اس اعتبار سے ضروری ہے کہ وہ ''دلیل کلمہ دالہ'' ہو، لہٰذا اس لحاظ سے دلیل اسم، فعل اور حرف کو شامل ہو جائے گی، اور یہی وجہ ہے کہ اصولیین عام، خاص، مشترک، مؤول، حقیقت، مجاز، امر اور نہی کے ان احوال سے بحث کرتے ہیں، جو استدلال کے سلسلے میں ان احوال سے بحث کرنا، ان کے لئے مفید ہو، لہٰذا ما نقل کا ''بعض'' کو شامل ہونا'' (یعنی قرآن کی تعریف کا ''بعض'' کو شامل ہونا) تعریف میں خلل نہیں ڈالتا، کیونکہ سابق میں دلیل کا جو مفہوم پیش کیا گیا: "مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري"، اس میں ''صحیح النظر'' سے یہ مراد ہے کہ دلیل کے احوالِ ثابتہ صحیحہ کا جائزہ لے کر ''مطلوب خبری'' تک پہنچنا ممکن ہو، مثلاً ''صانع عالم کا وجود'' ایک ''مطلوبِ خبری'' ہے، اب اس مطلوب خبری تک پہنچنے کے لئے یوں دلیل پیش کی جائے گی۔ "العالم متغير" صغری "كل متغير حادث" کبری، دونوں کو ملا کر مطلوب خبری ''العالَم حادث'' تک پہنچیں گے، پھر کہا جائے گا: "العالم حادث" صغریٰ "كل حادث له محدث" أي صانع، کبریٰ، اب دونوں کو ملا کر "العالم له صانع" ''مطلوب خبری'' تک پہنچیں گے۔ اسی طرح اصولیین ہر کلمہ، اسم، فعل اور حرف کے احوال (از قسم عموم وخصوص واشتراک اور حقیقت ومجاز اور امر ونہی جیسے احوال) کا جائزہ لے کر استدلال علی الاحکام کرتے ہیں، اور اس استدلال کے لئے ایک ایک کلمہ مقصود کے مناسب ہے، لہٰذا قرآن کی تعریف کا ''بعض'' یعنی ایک ایک کلمہ پر صادق آنا، حضرات اصولیین کی غرض کے لحاظ سے درست ہے۔

۳-تیسرا اشکال: فإن قيل: فالكتاب بالمعنى الثاني ...... سے۔ معترض کہتا ہے کہ تعریفِ ثانی کے موافق کتاب کی تفسیر، قرآن سے کرنا درست ہوگی یا نہیں؟

جواب: بالکل درست ہے، اس لئے کہ قرآن کا اطلاق علی البعض حقیقی ہے، جیسے کہ قرآن علی الکل حقیقی ہے، اس لئے تعریف ثانی کے موافق بھی کتاب کی تفسیر قرآن سے کرنا درست ہے۔

۴- چوتھا اشکال: فإن قيل: فيلزم...... سے۔ معترض نے کہا یہ تو مشترک کے دو معنوں کو بیک وقت جمع کرنا ہے کہ ایک تعریف، کل پر بھی دال ہے اور بعض پر بھی دال ہے۔ یہ جائز نہیں!

جواب: یہ سمجھنا کہ یہ تعریف ایک دفعہ کل کے لئے وضع ہے۔ اور ایک بعض کے لئے دفعہ وضع ہے۔ بلکہ اس تعریف کی ایک دفعہ وضع ہے کل کے لئے۔ اور دوسری دفعہ وضع ہے، کل وبعض دونوں کے لئے۔ اب اگر کل والا معنی مراد لیا جائے گا، تو یہ معنی واحد ہے اور اگر کل وبعض دونوں مراد لئے جائیں، پھر بھی یہ معنی وضع کے اعتبار سے واحد ہے۔

ابن حاجبؒ کا مصنفؒ کی تعریف پر اعتراض

وقد أورد ابن الحاجب: أن هذا التعريف دوري ؛ لأنه عرف القرآن بما نقل في المصحف. فإن سئل ما المصحف، فلا بد أن يقال: الذي كتب فيه القرآن. فأجبت عن هذا بقولي: و لا دور؛ لأن المصحف معلوم في العرف، فلا يحتاج إلى تعريفه بقوله: الذي كتب فيه القرآن. ثم أردت تحقيقاً في هذا الموضع؛ ليعلم أن هذا التعريف أيّ نوع من أنواع التعريفات؛ فإن إتمام الجواب موقوف على هذا، فقلت: وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب أ ي كتابٍ تريد، ولا القرآن؛ فإن علمائنا قالوا: هو ما نقل إلينا إلى آخره.

فلا يخلو: إما أن عرفوا الكتاب بهذا، أو عرفوا القرآن بهذا؛ فإن عرفوا الكتاب بهذا، فليس تعريفاً لماهية الكتاب، بل تشخيصه في جواب أي كتابٍ تريد، وإن عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفاً لماهية القرآن أيضاً، بل تشخيصه؛ لأن القرآن يطلق على الكلام الأزلي وعلى المقروء، فهذا تعيين أحد محتمليّه. وهو المقروء؛ فإن القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الأزلي الذي هو صفة للحق عزو علا، ويطلق أيضاً على ما يدل عليه وهو المقروء، فكأنه قيل: أ ي المعنيين تريد؟ فقال ما نقل إلينا إلى آخره. أ ي: نريد المقروء، فعلى هذا لا يلزم الدور و إنما يلزم الدور إن أريد تعريف ماهية القرآن؛ لأنه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية

المصحف، فلا يمكن حينئذٍ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالإشارة ونحوها. ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن.

ترجمہ: ''اور ابن حاجب رحمہ اللہ نے اشکال کیا ہے کہ اس تعریف میں دور لازم آتا ہے اس لئے کہ اس میں قرآن کی تعریف ما نقل في المصاحف سے کی گئی ہے اور اگر پوچھا جائے کہ مصحف کیا ہے؟ تو ضروری ہے کہ کہا جائے جس میں قرآن لکھا گیا ہو۔ تو میں نے اس کا جواب اپنے اس قول سے دیا کہ دور لازم نہیں آتا کیونکہ مصحف عرف میں معلوم ہے لہذا اس تعریف کی ضرورت نہیں کہ کہا جائے "الذي كتب فيه القرآن"۔ پھر میں نے اس مقام کی تحقیق کا ارادہ کیا تاکہ یہ معلوم ہو کہ یہ تعریف انواع تعریف کی کونسی قسم میں سے ہے، اس لئے کہ اتمامِ جواب اسی پر موقوف ہے۔ پس میں نے کہا کہ یہ تعریف ماہیت کتاب کی نہیں، بلکہ تشخیص (تمیز وتعیین) کتاب ہے۔ اس سوال کے جواب میں کہ "أي كتاب تريد" اور نہ یہ ماہیت قرآن کی تعریف ہے، اس لئے کہ ہمارے علماء نے اس کی تعریف کی ہے "هو ما نقل الينا الخ"۔

پس یہ تعریف اس بات سے خالی نہیں کہ یا تو علماء کا مقصد اس تعریف سے کتاب کی تعریف ہوگی، یا قرآن کی تعریف ہوگی۔ اگر ان کا مقصد کتاب کی تعریف ہے، تو یہ ماہیتِ کتاب کی تعریف نہیں ہے، بلکہ یہ اس کی تشخیص (تمیز وتعیین) ہے "أي كتاب تريد" کے جواب میں اور اگر انہوں نے یہ تعریف قرآن کی کی ہے، تو بھی یہ ماہیتِ قرآن کی تعریف نہیں ہوگی، بلکہ اس کی تشخیص (تمیز وتعیین) ہوگی، اس لئے کہ قرآن کا اطلاق کلامِ ازلی پر بھی ہوتا ہے، اور مقروء پر بھی۔ پس یہ تعریف اس قرآن کے دو احتمالوں میں سے ایک کی تعیین ہوئی، جو کہ مقروء ہے۔ کیونکہ قرآن لفظ مشترک ہے، اس کا اطلاق اس کلام ازلی پر بھی ہوتا ہے، جو حق عز وعلا کی صفت ہے اور اس پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، جو اس کلامِ ازلی پر دلالت کرنے والا ہے۔ اور وہ مقروء ہے۔ پس گویا یہ کہا گیا کہ تم ان دونوں میں سے کون سے معنی مراد لیتے ہو؟ تو اس کا جواب دیا کہ ''مانقل إلینا الخ''، یعنی مقروء مراد لیتے ہیں۔ لہذا اس تعریف کے مطابق دور لازم نہیں آئے گا، بلکہ دور اس وقت لازم آئے گا، جب کہ اس کو ماہیت قرآن کی تعریف قرار دیا جائے، اس لئے کہ اگر ماہیت قرآن کی تعریف المكتوب في المصاحف سے کی جائے تو پھر ماہیتِ مصحف کی معرفت بھی ضروری ہے اور اس وقت ماہیتِ مصحف کی تعریف اشارہ وغیرہ سے ممکن نہیں ہوگی۔ پھر ماہیت مصحف کی تعریف موقوف ہوگی، ماہیت قرآن کی معرفت پر (تو دور لازم آئے گا)۔

وقد أورد ابن الحاجب ......

اعتراض: علامہ ابن حاجب نے مصنف کی تعریف پر اعتراض کیا ہے کہ اس میں دور ہے۔ وہ اس طرح سے، کہ جب پوچھا جائے گا کہ قرآن کیا ہے، تو آپ کہیں گے ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف۔ اور جب پوچھا جائے گا مصحف کیا ہے؟ تو آپ کہیں گے کہ الذي كتب فيه القرآن تو قرآن کی تعریف موقوف ہے، مصحف کی تعریف پر اور مصحف کی تعریف موقوف ہے۔ قرآن کی تعریف پر اور یہ دور ہے؟

جواب: "فأجبت عن هذا بقولي ......" سے۔ پہلا جواب: یہاں کوئی دور نہیں، اس لئے کہ قرآن کے بارے میں تو کوئی پوچھ سکتا ہے کہ قرآن کیا ہے، لیکن مصحف تو مشہور اور معلوم ہے يعرفه كل احد حتى الصبيان۔ لہٰذا جب پوچھنا ہی نہیں تو ہم نے بھی تعریف نہیں کرنی ہے اور جب تعریف نہیں کرنی تو دور بھی لازم نہیں۔

دوسرا جواب: ذرا تحقیق میں جاتے ہوئے تین باتوں کے ضمن میں جواب دینا چاہتے ہیں۔ کہ تعریفات کی کئی قسمیں ہیں اور ہماری تعریف کونسی تعریف ہے؟ فرماتے ہیں کہ (پہلی بات) یہ ہے کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں: ۱- حقیقی ۲- شخصی۔ ان دونوں میں دو طرح سے فرق ہے۔ ۱- تعریف شخصی تو ماعدا سے تمیز کے لئے ہوتی ہے۔ تعریف شخصی میں ہر ہر جزء کی تعریف ضروری نہیں ہوتی۔ ۲- اور تعریف حقیقی کسی شیئ کی کنہ اور حقیقت کو بیان کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ اور تعریف حقیقی میں ہر ہر جزء کی تعریف ضروری ہوتی ہے۔ اب یہاں تعریف، تعریف شخصی ہے۔ بایں طور کہ کسی نے پوچھا ما الكتاب یا ما القرآن؟ تو ہم نے جواب دیا کہ مانقل إلينا بين دفتي المصاحف۔

دوسری بات: اب تم چاہو، اس کو قرآن کی تعریف قرار دو، یا کتاب کی۔ بہر حال یہ تعریف، تعریفِ شخصی ہی ہے، تعریف حقیقی نہیں۔

تیسری بات: کہ ہمیں تعریف شخصی کی ضرورت کیوں پڑی؟ ضرورت اس لئے پڑی کہ قرآن کا اطلاق مشترک طور پر دو معنوں پر ہوتا ہے۔ ایک معنیٰ ازلی، جو خدا کی صفت ہے۔ اس اعتبار سے قرآن کریم، قدیم ہے اور دوسرا اطلاق اس نظم پر ہوتا ہے جو مقروء على ألسنة العباد ہے۔ اس اعتبار سے قرآن حادث ہے۔ اب تعریف گویا ان دو معنوں میں سے ایک کی تعیین ہے گویا یہ پوچھا گیا أي القرآن تريد، تو جواب میں کہا مانقل إلينا الخ یہ تعریف تمیز کے لئے ہے۔ لہٰذا دور لازم نہیں آتا۔ دور تو تب لازم ہوتا، جب ہم ماہیت قرآن کی تعریف کرتے۔

قوله: فإن إتمام الجواب يتوقف ......: شارحؒ مصنفؒ کے قول کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ

جب قرآن کا اطلاق کلام ازلی پر ہو تو اس اعتبار سے قرآن قدیم ہے اور جب قرآن کا اطلاق اس نظم پر ہو، جو مقروء علی ألسنۃ العباد ہے۔ تو اس اعتبار سے حادث ہے۔ گویا یہ پوچھا گیا أي قرآن ترید؟ تو جواب دیا ما نقل إلینا الخ.
لہٰذا یہ تعریف، تعریفِ شخصی ہے، نہ کہ تعریفِ حقیقی، اور جب تعریفِ شخصی ہے۔ تو تعریف شخصی میں ہر ہر جزء کی تعریف کی ضرورت نہیں ہوتی تو ''دور'' لازم نہیں آئے گا، کیونکہ قرآن کی تعریف تو مصحف پر موقوف ہے۔ لیکن مصحف کی تعریف قرآن پر موقوف نہیں۔ کیونکہ مصحف کا معنیٰ عام بین الناس یعرفه کل أحد حتی الصبیان ہے۔ ہاں اگر ہم ماہیتِ کتاب یا ماہیتِ قرآن کی تعریف کرتے، یعنی تعریف حقیقی کرتے، تو ضرور اس میں ''دور'' لازم آتا، کیونکہ اس صورت میں قرآن کی تعریف موقوف ہوتی، مصحف پر اور مصحف کی تعریف موقوف ہوتی قرآن پر۔ لہٰذا مصنف کی تعریف میں ''دور'' لازم نہیں آتا۔

دَور سے بچنے کے لئے چار توجیہات

لا یقال: فالدور إنما یلزم إذا ...... تعریف حقیقی ہونے کی صورت میں ''دور'' سے بچنے کے لئے چار توجیہات کی گئی ہیں، لیکن شارح رحمہ اللہ نے سب کو رد کر دیا ہے۔

① پہلی توجیہ: اگر اس تعریف کو ماہیت قرآن کی تعریف مان لے، یعنی تعریف حقیقی مان لے، تب بھی ''دور'' لازم نہیں آتا، اس لئے کہ قرآن کی تعریف تو مصحف کی تعریف پر موقوف ہے، لیکن مصحف کی معرفت قرآن کی معرفت پر موقوف نہیں، بلکہ کتاب کی معرفت پر موقوف ہے تو ''دور'' لازم نہیں آئے گا۔ اب اس توجیہ کو شارح رحمہ اللہ نے یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ کتاب سے مراد تو بعینہ قرآن ہے۔ لہٰذا ''دور'' پھر بھی لازم آئے گا۔

② دوسری توجیہ: کسی نے کہا کہ قرآن کی معرفت تو مصحف کی معرفت پر موقوف ہے، لیکن مصحف کی معرفت، قرآن کی معرفت پر موقوف نہیں۔ اس لئے کہ قرآن کی تعریف ہے، "ما نقل إلینا بین دفتي المصاحف" اور جب پوچھا جائے ما المصحف؟ تو ہم مصحف کی تعریف یوں کریں گے کہ ما جمع فیه الوحي المتلو تو ''دور'' لازم نہیں آئے گا۔ اس کو بھی شارح رحمہ اللہ نے یہ کہہ کر رد کر دیا کہ قرآن بھی ما جمع فیه الوحي المتلو ہے، لہٰذا ''دور'' لازم آئے گا۔

③ تیسری توجیہ: کسی نے کہا کہ قرآن کی تعریف تو مصحف کی تعریف پر موقوف ہے، لیکن مصحف کی تعریف، قرآن کی تعریف پر موقوف نہیں۔ اس لئے کہ ہم مصحف کی تعریف یوں کریں گے کہ ما جمع فیه الصحائف

مطلقاً۔ اب اس توجیہ کو بھی شارح رحمہ اللہ نے یہ کہہ کر رد کر دیا کہ یہ تو ظہور سے خفاء اور حقیقت سے مجاز کی طرف جانا ہے، جو تعریفات میں پسندیدہ نہیں۔

❹ چوتھی توجیہ: کسی نے کہا کہ قرآن کی جو تعریف، مصحف پر موقوف ہے۔ وہ تعریف "مفهوم كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض" کے طور پر ہے، اور مصحف کی تعریف جو قرآن کی تعریف پر موقوف ہے، وہ باعتبار المجموع الشخصی ہے۔ لہٰذا "دور" لازم نہیں آتا۔ شارح رحمہ اللہ نے اس کو بھی یہ کہہ کر رد کر دیا کہ جب آپ مجموعہ شخصی کی تعریف کریں گے تب بھی مجموعہ کلی کی تعریف ضروری ہے، کیونکہ پہلے اس کو سمجھیں گے تب وہاں جائیں گے تو بھی مجموعہ شخصی کی تعریف مجموعہ کلی کی تعریف پر موقوف ہے اور اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ مجموعہ شخصی کی معرفت مفہوم کلی کی معرفت کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے، تب بھی مصنف رحمہ اللہ کے کلام کے مطابق قرآن کی تعریف، مجموعہ شخصی کے اعتبار سے ہے۔ نہ کہ مجموعہ کلی کے اعتبار سے۔

قوله: بل تشخيصه أي ...... : شارحؒ لفظ أي کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ لفظ "أيّ" کے ذریعے کسی شیٔ کی تمیز و تعیین مطلوب ہوتی ہے، لہٰذا یہاں پر تعریف برائے تمیز ہے۔

قوله: يطلق على الكلام الأزلي، كما في قوله عليه السلام ...... : متن کے اس لفظ کی وضاحت کرتے ہوئے شارحؒ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے القرآن كلام الله تعالىٰ غير مخلوق۔ قرآن اللہ کا غیر مخلوق کلام ہے، یعنی حادث نہیں، قدیم ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کا اطلاق ایک طرف تو کلامِ ازلی پر ہوتا ہے اور دوسری طرف نظم پر۔ اور جب دونوں معنوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے تو کسی نے پوچھا، أي قرآن تريد؟ ہم نے کہا کہ معنی ثانی یعنی قرآن سے مراد نظم ہے۔

إلا أن الأحكام لما كانت في نظر الأصولي ...... : یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ قرآن بالمعنی الثانی کیوں مراد لیتے ہو، اول معنی کیوں مراد نہیں لیتے؟

جواب: احکام کا تعلق اسی نظم سے ہے، اس لئے ہم دوسرا معنی مراد لیتے ہیں۔ باقی جو کلام ازلی ہے اس میں نہ صوت ہے، نہ الفاظ ہیں اور یہ نظم اس کلامِ ازلی پر دال ہے۔

لا يقال: التمييز يحصل بمجرد ...... : یہ ایک اور سوال ہے، کہ آپ تعریف شخصی کرنا چاہتے ہیں، یہ فائدہ تو صرف لفظ "نقل" کو ذکر کرنے سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ لہٰذا باقی بين دفتي المصاحف وغیرہ قیود کی کوئی ضرورت نہیں۔ تو یہ قیود کیوں لگائی؟

جواب: تعریف اور معرَّف میں مساوات ہونی چاہئے، اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے، جب ہم یہ قیود بڑھادیں، اس لئے ان قیود کا اضافہ کیا گیا ہے۔

شخصی شی کی تعریف نہیں کی جاسکتی

ثم أراد أن يبين أن القرآن ليس قابلاً للحد، بقوله: على أن الشخصي لايحد؛ فإن الحد هو القول المعرِّف للشيء المشتمل على أجزائه. وهذا لايفيد معرفة الشخصيات، بل لابد من الإشارة أو نحوها إلى مشخصاتها لتحصل المعرفة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم! أن القرآن لما نزل به جبرائيل، فقد وجد مشخصاً، فإن كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لايقبل الحد لكونه شخصياً، وإن لم يكن عبارةً عن ذلك المشخص، بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيباً خاصاً، سواء يقرأه جبرائيل -عليه السلام، أو زيد، أو عمرو؛ على أن الحق هذا، فقولنا: على أن الشخصي لا يحد، له تأويلانِ: أحدهما: أنا لانعني أن القرآن شخصي، بل عَنَيْنَا أن القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيباً خاصاً، فإنه لايقبل الحد، كما أن الشخصي لايقبل الحد، فكون الشخصي لايحد جعل دليلاً على أن القرآن لايحد؛ إذ معرفة كل منهما موقوفة على الإشارة، أما معرفة الشخصي فظاهر، وأما معرفة القرآن فلا تحصل إلا بأن يقال: هو هذه الكلمات و يقرأ من أوّله إلى آخره.

وثانيهما: أنا نقول: لا مشاحة في الاصطلاحات، فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب؛ فإن الأعراض تنتهي بمشخصاتها إلى حد لايقبل التعدد، ولا الاختلاف باعتبار ذاتها، بل باعتبار محلها، فقط، كالقصيدة المعينة لايمكن تعددها، إلا بحسب محلها، بأن يقرأها زيد وعمرو، فعنينا بالشخصي هذا، والشخصي بهذا المعنى لايقبل الحد، فإذا سئل عن القرآن، فإنه لايعرف أصلا إلا بأن يقال: هو هذا التركيب المخصوص، فيقرأ من أوله إلى آخره؛ فإن معرفته لايمكن إلا بهذا الطريق.

ترجمہ: ’’پھر مصنف رحمہ اللہ نے یہ بیان کیا کہ قرآن حد کے قابل نہیں ہے، اس قول سے کہ شخصی کی حد بیان نہیں کی جاسکتی۔ اس لئے کہ حد کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک قول جو تعریف کرنے والا ہے کسی شیئ کی

(ایسی شی) جو اپنے اجزاء پر مشتمل ہو اور پھر یہ شخصیات کی معرفت کا فائدہ نہیں دیتی۔ بلکہ ان مشخصات کی طرف اشارہ وغیرہ کا ہونا ضروری ہے، تا کہ معرفت حاصل ہو۔

جب یہ معلوم ہوا اب سمجھ لو کہ جب حضرت جبرئیل علیہ السلام قرآن کو لے کر نازل ہوئے تو اس وقت وہ مشخص پایا گیا۔ اب اگر قرآن اس مشخص کا نام ہو، تو وہ حد کو قبول نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ وہ شخصی ہے اور اگر قرآن اس مشخص کا نام نہ ہو، بلکہ قرآن اس مرکب بترکیب خاص کا نام ہو، چاہے اس کی تلاوت جبرائیل علیہ السلام کریں، یا زید، عمرو کریں اور حق بھی یہی ہے کہ قرآن اس مرکب بترکیب خاص کا نام ہو۔ اب اس قول "یعنی شخصی کی حد نہیں ہوسکتی" کی دو تاویلیں ہیں:

۱- ایک یہ کہ مراد یہ نہیں کہ قرآن شخصی ہے، بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ جب قرآن اس مرکب خاص کا نام ہے تو یہ قابلِ حد نہیں، جس طرح کہ شخصی، قابل حد نہیں۔ تو شخصی کا قابلِ حد نہ ہونا یہ دلیل ہے قرآن کے قابلِ حد نہ ہونے کی۔ اس لئے کہ ان دونوں (یعنی شیٔ شخصی اور قرآن) میں سے ہر ایک کی معرفت اشارہ پر موقوف ہے۔ شخصی کی معرفت کا اشارہ پر موقوف ہونا تو ظاہر ہے اور قرآن کی معرفت کا اشارہ پر موقوف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کی معرفت سوائے اس صورت کے حاصل نہیں ہوسکتی کہ یوں کہا جائے قرآن ان کلمات کا نام ہے اور پھر اول سے آخر تک اس کو پڑھ کر سنا دیا جائے۔

۲- دوسری تاویل یہ ہے کہ اصطلاحات میں کوئی حرج نہیں۔ لہٰذا (ہماری اصطلاح میں) شخصی سے ہماری مراد یہ کلمات ہیں، ان خصوصیات کے ساتھ، جن خصوصیات کو اس ترکیب میں دخل ہے۔ اس لئے کہ اعراض اپنے مشخصات اور خصوصیات کی وجہ سے ایسی حد تک پہنچ جاتے ہیں کہ پھر وہ تعدد کو قبول نہیں کرتے اور اس وقت ان میں اختلاف ذاتی نہیں ہوتا، بلکہ باعتبار محل کے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک معین قصیدہ ہے اس کا تعدد صرف محل کے اعتبار سے ممکن ہوتا ہے، مثلاً اس کو زید اور عمرو وغیرہ پڑھیں (کہ پڑھنے والوں کی تعداد کے اعتبار سے وہ متعدد ہو جاتا ہے، ورنہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس میں کوئی تعدد نہیں)۔

تو ہماری مراد شخصی سے یہی ہے اور اس اعتبار سے شخصی قابل حد نہیں ہے۔ پس جب قرآن کی تعریف کے بارے میں پوچھا جائے تو اس کی تعریف صرف اسی طرح ممکن ہے کہ اس خاص ترکیب کا نام قرآن ہے پھر اس کو اول سے آخر تک پڑھ کر سنایا جائے۔

ثم أراد أن يبين أن القرآن ليس قابلاً......

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شخصی شیٔ کی حد نہیں ہوتی، اگر ضرورت ہو تو اس کی طرف اشارہ کریں گے اور اگر کلام ہو تو اس کو شروع سے آخر تک پڑھیں گے۔ اب دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ جبرئیل امین نے قرآن، نبی علیہ السلام کو سنایا اور جب وہ قرآن سنا رہے تھے، اس وقت قرآن متشخص تھا، کیونکہ پڑھنے والا ایک ہے۔ لہذا اس کے متشخص ہونے پر کسی کو اشکال نہیں۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ قرآن سے مراد الفاظ مخصوصہ ہیں، چاہے پڑھنے والا کوئی بھی ہو۔ مثلاً جبرئیل پڑھیں یا زید، عمرو، بکر پڑھیں۔

اب معنیٔ ثانی کے اعتبار سے قرآن کو متشخص کہنے کا مسئلہ ذرا پیچیدہ ہے، لیکن حق یہ دوسرا ہی معنی ہے۔ اب مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: "إن الشخصي لا يحد" کی دو توجیہات ہیں:

❶ پہلی توجیہ: یہ ہے کہ جس طرح ایک متشخص چیز کی حد نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کی طرف اشارہ کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح قرآن کی بھی حد نہیں ہو سکتی گویا ہمارا قول تشبیہ پر محمول ہے کہ یہ قرآن شخصی چیز کی بمنزلہ ہے۔

❷ دوسری توجیہ: یہ اصطلاح ہے کہ کلمات قرآن اپنی ان خصوصیت کی وجہ سے متشخص ہیں جن خصوصیات کو اس ترکیب میں دخل ہے، اور اصطلاح میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور یہ اس لئے کہ غیر متشخص شیٔ بھی بعض دفعہ اپنی خصوصیات کی وجہ سے اس مقام تک پہنچ جاتی ہے کہ اس کی حد حقیقی نہیں ہو سکتی۔ مثلاً ایک قصیدہ میں پڑھنے والوں کے تعدد کی وجہ سے تعدد آئے گا، لیکن اپنی ذات کے اعتبار سے اس کی وحدت پھر بھی برقرار رہے گی، اسی طرح قرآن کو بھی جو چاہے پڑھے، لیکن اس کی وحدت پھر بھی برقرار ہے اور اس کی حیثیت ان خصوصیات (یعنی مرکب بترکیبِ خاص) کی وجہ سے اس مقام تک پہنچی ہوئی ہے کہ اس کی حدِ حقیقی نہیں ہو سکتی۔

قوله: على أن الشخصي لا يحد ......: شارح رحمہ اللہ بھی اس بات کی وضاحت فرماتے ہیں کہ شخصی شیٔ کی تعریف نہیں ہوتی پھر اس پر ایک سوال ہے، جس کا دو طرح سے جواب دیا گیا ہے۔ لیکن شارح رحمہ اللہ نے اس کو رد کر دیا پھر اپنی طرف سے جواب دیا۔ تفصیل یہ ہے:

① پہلی بات: یہ ہے کہ شخصی شیٔ کی تعریف نہیں ہو سکتی اس لئے کہ تعریفات میں سب سے بڑی تعریف، حد تام ہے، لیکن یہ بھی کسی شیٔ کے مشخصات (خصوصیات) کو بیان نہیں کر سکتی، بلکہ مقومات کو شامل ہوتی ہے۔

② دوسری بات: اب کسی نے سوال کیا کہ متشخص تو مرکبِ اعتباری ہے۔ ایک اس میں ماہیت ہے اور دوسرا

تشخص۔ جب یہ ماہیت اور تشخص سے مرکب ہے تو پھر ہم ایسی تعریف کیوں نہ کریں، جو دونوں کی معرفت کا فائدہ دے اور ان دونوں کی وضاحت کرنے والی ہو؟

جواب: ۱- یہ ہے کہ مرکب اعتباری کی تعریف صرف لفظی ہوتی ہے، حقیقی نہیں اور ہمارا کلام "حد حقیقی" کے بارے میں ہے، نہ کہ تعریف لفظی کے بارے میں۔

اس جواب کو شارح رحمہ اللہ نے رد کردیا کہ اولاً تو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ کلام "حد حقیقی" میں ہے، بلکہ کلام مطلقاً تعریف میں ہے اور اگر یہ بات تسلیم کرے تو پھر مجموع قرآن امر شخصی ہوکر مرکب اعتباری ہے، تو اس سلسلے میں اتنا کہنا کافی تھا کہ قرآن مرکب اعتباری ہے اور مرکب اعتباری کی "حد حقیقی" نہیں ہوتی، تو جو تکلفات کئے گئے ہیں، وہ سارے فضول ثابت ہوئے۔ اب اعتراض اپنی جگہ برقرار ہے۔ لہذا بعض لوگوں نے یہ جواب دیا کہ شخصی کی تعریف ہم اس لئے نہیں کرسکتے کہ اگر تعریف شخصی میں صرف مقومات ماہیت پر اکتفاء کیا جائے تو پھر یہ کسی شخص کے ساتھ مختص نہیں رہے گی، جیسے زید کی تعریف، حیوان ناطق سے۔ اور اگر عرضیات کو ساتھ ملا کر تعریف کریں تو عرضیات کے لئے دوام نہیں۔ مثلا ہم "زید" کی تعریف زمانۂ شباب کے عوارض سے کریں تو اب بڑھاپے میں وہ عوارض شبابیہ زائل ہوجائیں گے، تو اب زمانہ شباب والی تعریف اس پر صادق نہیں آئے گی تو یہ "حد" نہیں ہے، اس لئے کہ "حد" کے لئے ضروری ہے کہ وہ بہرحال محدود پر صادق ہو، اس لئے ہم نے کہا: شخصی شیئ کی "حد" نہیں ہوسکتی۔

شارح رحمہ اللہ نے کو بھی رد کردیا ہے کہ ہم شق ثانی اختیار کریں گے، یعنی "حد" میں مقومات کے ساتھ عرضیات کو بھی ذکر کریں گے، اور جب عرضیات زائل ہوں تو محدود بھی ساتھ ساتھ زائل ہوجائے گا، یعنی ہم کہیں گے کہ عرضیاتِ شباب والا شخص زائل ہوا اور یہ دوسرا شخص ہے، جو متصف بالشیب ہے، لہذا اب "حد" کا صادق نہ آنا، کوئی عیب نہیں۔ پھر شارح رحمہ اللہ نے اپنی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حقیقت یہ ہے کہ شخصی کی ایسی تعریف تو ہوسکتی ہے، جو مشخص شیئ کو دوسری چیزوں سے ممتاز کردے۔ البتہ اس کی تعریف حقیقی نہیں ہوسکتی، اس کے لئے اشارہ یا پھر پورا کلام پڑھ کر سنانا ضروری ہوتا ہے۔

قولہ: على أن الحق هذا ......: کتاب کے دو معنی بیان کئے تھے، ایک مشخص بلسان جبرئیل علیہ السلام، اور دوسرا یہ کہ الفاظ متعین ہوں، پڑھنے والا کوئی بھی ہو۔ لیکن اس صورت میں قرآن مشخص باقی نہیں رہتا تو أن الحق هذا کا فائدہ کیا؟ شارح رحمہ اللہ اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ جب ہم قرآن سے مشخص بلسان جبرئیل علیہ السلام مراد لیں تو اس صورت میں ہمیں کہنا پڑے گا کہ جو قرآن جبرئیل نے پڑھا، ہم اس کے مثل کو پڑھ رہے

ہیں اگر دوسرا معنی مراد لیا جائے تو ہم کہیں گے کہ ہم وہی قرآن بعینہ پڑھ رہے ہیں، جو جبرائیل نے پڑھا ہے۔اس وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دوسرا معنی ہی حق ہے۔لیکن پھر إن الشخصي لايحد کا کیا بنے گا؟ تو اس کی وہی دو تاویلیں ہیں، جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمائی۔

ولا يخفى أن الكلام في تعريف ......: شارح رحمہ اللہ فرمار ہے ہیں کہ شخصی کی حد نہیں ہوسکتی، اس سے مراد حدِ حقیقی ہے۔ہاں اگر ماعدا سے تمییز کا ارادہ ہو تو یوں کہنا ممکن ہے، کہ کہا جائے القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواتراً۔ جیسے کشاف کے بارے کہا جاتا ہے هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القرآن اور نحو کے بارے کہا جاتا ہے هو علم يبحث فيه عن أحوال الكلم إعراباً وبناءً.

قوله: فإن الأعراض تنتهي......: بعض دفعہ مشخصات اور خصوصیات کی وجہ سے کوئی شی، اس مقام تک پہنچ جاتی ہے کہ اس میں تعدد نہیں ہوسکتا، إلا بتعدد المحال۔ جیسے امرؤالقیس کا شعر ہے۔

قفا نَبْكِ من ذكرىٰ حبيب ومنزل

بسقط اللوىٰ بين الدخول فحومل

یہ ایک قصیدہ ہے اس میں اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی تعدد نہیں۔اس لئے کہ یہ مخصوص الفاظ ہیں، الا بتعدد المحال، کہ مثلاً زید پڑھے، عمرو پڑھے وغیرہ، اسی طرح قرآن کریم بھی الفاظ مخصوصہ سے مرکب ہے، ہیئتِ مخصوصہ کے ساتھ ذات کے اعتبار سے اس میں کوئی تعدد نہیں، إلا بتعدد المحال۔ مثلاً ہم پڑھیں، زید پڑھے، عمرو پڑھے وغیرہ۔

ابن حاجبؒ کی تعریف

وقد عرف ابن الحاجب القرآن: بأنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه، فإن حاول تعريف الماهية يلزم الدور أيضاً؛ لأنه إن قيل: ما السورة؟ فلا بد أن يقال: بعض من القرآن، أو نحو ذلك فيلزم الدور، وإن لم يحاول تعريف الماهية، بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف، كما عنينا بالمصحف، لايرد الإشكال عليه و لا علينا.

ترجمہ: اور ابن حاجب رحمہ اللہ نے قرآن کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ اس کلام منزل کا نام ہے، جس کی ایک ایک سورت (یا اس کی مقدار) متصف بالاعجاز ہے، اگر ان کا مقصد، ماہیت قرآن کی تعریف ہے تو

پھراس میں بھی دور لازم آئے گا، اس لئے کہ جب پوچھا جائے کہ سورت کیا ہے؟ تو اس کی تعریف میں یہ کہا جائے کہ وہ "بعض من القرآن" ہے وغیرہ، تو دور لازم آئے گا اور اگر ان کی مراد اس سے ماہیت کی تعریف نہیں، بلکہ اس کی شخصی تعریف ہے اور سورت سے یہ معہود و متعارف مراد ہو جس کو ہم نے مصحف میں بیان کیا ہے تو نہ ان پر اشکال وارد ہوگا اور نہ ہم پر۔

وقد عرف ابن الحاجب القرآن ......

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علامہ ابن حاجبؒ نے دَور سے بچنے کے لئے قرآن کی یہ تعریف کی ہے کہ الکلام المنزل للاعجاز بسورة منه ۔ لیکن اس تعریف میں بھی دور لازم آتا ہے، اس طرح کہ ان کی تعریف میں لفظ سورۃ ہے، ہم پوچھیں گے قرآن کیا ہے؟ تو جواب ہوگا: "الکلام المنزل للاعجاز بسورة منه"، پھر ہم پوچھیں گے کہ سورۃ سے کیا مراد ہے، تو کہیں گے کہ بعض من القرآن تو قرآن کی تعریف سورۃ کی تعریف پر موقوف ہے اور سورۃ کی تعریف قرآن کی تعریف پر موقوف ہے۔ لہذا دَور پھر بھی موجود ہے۔ ہاں اگر وہ کہیں کہ ہماری تعریف، تعریف شخصی ہے، تعریف حقیقی نہیں، تو دور لازم نہیں آئے گا، نہ ان کی تعریف میں نہ ہماری تعریف میں۔

تشریح الشرح

قوله: وقد عرف ابن الحاجب، ظاهر تعريفه...... : ابن حاجب رحمہ اللہ کی تعریف سے متعلق فرماتے ہیں کہ انہوں نے قرآن کی تعریف کی الکلام المنزل للاعجاز بسورة منه اور یہ کہا کہ دوسرے لوگوں کی تعریفات میں دَور ہوتا ہے اور اس میں دور نہیں۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ نے اعتراض کر دیا کہ اس میں بھی دَور ہے، اس لئے کہ آپ سورۃ کی تعریف کرو گے بعض من القرآن تو قرآن کی تعریف سورۃ کی تعریف پر موقوف ہے، اور سورۃ کی تعریف قرآن کی تعریف پر موقوف ہے، اور اسی کا نام دَور ہے۔ اور اگر آپ کی اس تعریف کے بارے میں آپ کہے کہ یہ تعریف، تعریفِ شخصی ہے اور اس میں ہر ہر جزء کی تعریف ضروری نہیں۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ ہماری تعریف بھی شخصی ہے، اور اس میں بھی ہر ہر جزء کی تعریف ضروری نہیں، تو دور لازم نہیں آئے گا اور اگر آپ اس تعریف کو ماہیت کی تعریف کہیں گے تو دور لازم آئے گا۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن حاجب کی تعریف میں کوئی دور نہیں۔ اس لئے کہ قرآن کی تعریف ہے الکلام المنزل ...... اور یہ سورۃ پر موقوف ہوگی۔ لیکن جب ہم سورۃ کی تعریف کریں گے تو بعض من القرآن سے

نہیں کریں گے، بلکہ ہم سورۃ کی تعریف یوں کریں گے هو بعض مترجم أوله وآخره توقيفي من كلام منزل قرآناً كان أو غيره. اب اس تعریف میں قرآن کا ذکر ہی نہیں، لہذا سورۃ کی تعریف قرآن پر موقوف نہیں، بلکہ اس تعریف میں عموم ہے کلام منزل کا بعض حصہ متعین چاہے وہ حصہ قرآن سے ہو، چاہے تورات یا انجیل سے ہو یا زبور سے۔ چنانچہ قرآن کی تعریف میں ایک ضمیر منه کی ہے، اس کا مرجع الکلام المنزل ہے۔ تو اب کلام منزل عام ہے۔

جواب: ہماری طرف سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ تو خروج من الظاهر إلى الخفی ہے آپ سورۃ کی وہ تعریف کریں، جو مشہور بین الناس ہے یعنی "بعض من القرآن المترجم أوله وآخره توقيفي" قرآن کریم کا وہ بعض حصہ جو باعنوان ہو، اور اس کا اول وآخر توقیفی (موقوف علی الشرع) ہو، اس طرح کی مشہور بین الناس تعریف کریں، اور جب آپ تعریف کریں گے تو اس میں لفظ قرآن ضرور پایا جائے گا، اور جب لفظ قرآن پایا جائے گا تو دور بھی لازم ہوگا۔ ہاں اگر آپ کہیں کہ یہ شخصی تعریف ہے، ''دور'' لازم نہیں آتا تو ہماری تعریف بھی شخصی ہی تو ہے، اس میں بھی ''دور'' لازم نہیں آتا۔

ابحاث کتاب کا بیان

ونورد أبحاثه، أي: أبحاث الكتاب في بابين: الأول في إفادته المعنى. اعلم! أن الغرض إفادته الحكم الشرعي، لكن إفادته الحكم الشرعي موقوفة على إفادة المعنى، فلا بد من البحث في إفادة المعنى، فيبحث في هذا الباب عن الخاص، والعام، والمشترك، والحقيقة، والمجاز وغيرها من حيث إنها تفيد المعنى. والثاني في إفادته الحكم الشرعي، فيبحث في الأمر من حيث إنه يوجب الوجوب، وفي النهي من حيث إنه يوجب الحرمة، والوجوب والحرمة حكم شرعي.

ترجمہ: ہم اس کتاب کے مباحث کو دو بابوں میں ذکر کریں گے۔ باب اول اس کے افادۂ معنیٰ کے بیان میں ہے۔ جان لو کہ اصل مقصد تو اس کا افادۂ حکم شرعی کا بیان ہے، لیکن لفظ کا حکم شرعی کے لئے مفید ہونا موقوف ہے اس کے افادۂ معنیٰ پر لہذا اس کے مفید للمعنیٰ ہونے کی بحث بھی ضروری ہے۔ پس اس باب میں خاص، عام، مشترک، حقیقت اور مجاز وغیرہ سے بحث ہوگی، اس اعتبار سے کہ یہ معنیٰ کا فائدہ دیتے ہیں۔ اور باب ثانی اس کے افادۂ حکم شرعی کے بارے میں ہے۔ لہذا اس میں امر کے بارے میں اس

حیثیت سے بحث کی جائے گی، کہ وہ وجوب کا موجب ہے اور نہی سے بحث اس حیثیت سے کی جائے گی، کہ وہ موجب حرمت ہے اور وجوب اور حرمت دونوں حکم شرعی ہیں۔

ونورد أبحاثه أي: أبحاث الكتاب ......

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کتاب کے ابحاث یعنی اقسام واحوال کو ہم دو بابوں میں ذکر کریں گے، پہلے باب میں لفظ کا مفید للمعنی ہونے کا ذکر ہوگا، دوسرے میں لفظ کا مفید للحکم الشرعی ہونے کا ذکر ہوگا۔ اور یہ جو کچھ ہم ذکر کریں گے تو تعریف کتاب اس سے خارج ہے، اس لئے کہ تعریف میں نہ تو لفظ کا مفید للمعنی ہونے کا ذکر ہے، اور نہ ہی لفظ کا مفید للحکم الشرعی ہونے کا ذکر ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ درحقیقت مقصود تو حکمِ شرعی کو بیان کرنا ہے، لیکن حکم شرعی تک پہنچ، معانی سے ہوتی ہے۔ لہذا ضروری ہوا کہ پہلے بحث، معانی سے ہو۔ لہذا افادۃ المعنی میں خاص عام مشترک حقیقت مجاز وغیرہ سے بحث ہوگی، اس حیثیت سے کہ یہ معنی کا فائدہ دیتے ہیں اور افادۃ الحکم کے باب میں امر سے بحث ہوگی، اس حیثیت سے کہ وہ وجوب کو واجب کرتا ہے اور نہی سے بحث ہوگی کہ وہ حرمت کو واجب کرتی ہے اور وجوب وحرمت حکم شرعی ہیں۔

تشریح الشرح

قوله: ونورد أبحاثه أي: بيان أقسامه وأحواله......: شارحؒ فرماتے ہیں ابحاث سے مراد أقسام اور أحوال متعلقه بإفادة المعنى وافادة الأحكام ہیں اور تعریف ان دونوں بابوں سے خارج ہے، اس لئے کہ تعریف میں نہ افادۃ المعنی ہے اور نہ افادۃ الحکم۔ باقی الأبحاث المتعلقة بإفادة المعنى میں دو شرطیں ہیں: ۱- کہ ان ابحاث کو افادۂ معنی کے ساتھ خصوصی تعلق ہو۔ ۲- کہ کسی فن میں ان کا خاطر خواہ ذکر نہ ہوا ہو، مثلاً عموم، خصوص، اشتراک وغیرہ۔ کہ ان کا افادۂ معنی سے خصوصی تعلق ہے، اور ان کا خاطر خواہ ذکر کسی فن میں نہیں ہوا۔ الہذا اعراب وبناء کا علم النحو میں خاطر خواہ ذکر ہوا ہے۔ الہذا ان سے بحث نہیں ہوگی۔

لا يقال: المراد ما يتعلق ......: یہاں سے شارحؒ ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اشکال: یہ ہے کہ آپ کو ان دو بابوں میں وہ چیزیں ذکر کرنی چاہئے، جو کتاب سے متعلق ہوں اور اس سے خصوصی تعلق رکھنے والی ہوں۔ لیکن بابین میں جو آپ ذکر کریں گے وہ خصوص، عموم، اشتراک وغیرہ ہیں اور یہ کتاب کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ غیرِ کتاب میں بھی پایا جاتا ہے؟

جواب: واقعتاً ہم جو کچھ ذکر کریں گے وہ کتاب اور غیرِ کتاب کے لئے عام ہیں، لیکن بات یہ ہے کہ کتاب کا جو نظم ہے وہ محفوظ ہے اور متواتر ہے۔ جب کہ سنت کے نظم کے لئے متواتر ہونا ضروری نہیں کہ اس میں روایت بالمعنی کا سلسلہ بھی ہوتا ہے، جس میں الفاظ مخصوص نہیں ہوتے۔ اس لئے ہم نے اس کو کتاب کی بحث میں ان کا ذکر کر دیا۔

بابِ اول کا بیان

الباب الأول: لما كان القرآن نظماً دالاً على المعنى، قسم اللفظ بالنسبة إلى المعنى أربع تقسيمات: المراد بالنظم هنا: اللفظ إلا أن في إطلاق اللفظ على القرآن نوعَ سوء أدب؛ لأن اللفظ في الأصل: إسقاط شيء من الفم، فلهذا اختار النظم مقام اللفظ۔

ترجمہ: باب اول: چونکہ قرآن نظم دال علی المعنی کا نام ہے، اس لئے مصنفؒ نے باعتبار معنی کے لفظ کی چار تقسیمات بیان کر دی ہیں۔ نظم سے مراد یہاں پر لفظ ہے، لیکن قرآن کے لئے لفظ کو استعمال کرنے میں چونکہ بے ادبی کا شائبہ ہے (اس لئے یہاں لفظ کی بجائے نظم استعمال کیا گیا) کیونکہ اصل میں لفظ کے معنی کسی چیز کو منہ سے پھینکنے کے ہیں (چنانچہ مشہور جملہ ہے أكلت التمرة و لفظت النواة) اسی وجہ سے مصنفؒ نے بجائے لفظ کے نظم کو اختیار کیا۔

قوله: لما كان القرآن، يريد أن اللفظ الدال ......

شارحؒ کل چار باتیں ذکر فرما رہے ہیں۔

❶ پہلی بات: يريد ان اللفظ الدال على المعنى ...... سے۔ کہ جب لفظ اپنے معنی میں استعمال ہو تو اس کے لئے تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ۱- وضعِ واضع، ۲- استعمال فیہ ۳- دلالت علی المعنی۔ اور ان ہی تین چیزوں کے اعتبار سے لفظ دال علی المعنی کی چار تقسیمیں ہیں:

۱- پہلی تقسیم: وضع کے اعتبار سے جیسے عام، خاص، مشترک، مؤول۔ ۲- دوسری تقسیم: استعمال کے اعتبار سے، جیسے حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ۔ ۳- تیسری تقسیم: دلالت کے اعتبار سے۔ اب اگر دلالت میں ظہور و خفاء کا اعتبار ہے تو یہ تیسری تقسیم ہے، اور اس تقسیم کے تحت آٹھ قسمیں ہیں، چار ظہور کے اعتبار سے یعنی ظاہر، نص، مفسر اور محکم اور چار خفاء کے اعتبار سے، یعنی خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ۔ اور اگر ظہور و خفاء کا اعتبار نہیں تو یہ چوتھی تقسیم ہے،

اس تقسیم کے تحت چار قسمیں ہیں: یعنی استدلال بعبارۃ النص، استدلال باشارۃ النص، استدلال بدلالۃ النص اور استدلال باقتضاء النص۔

❷ دوسری بات: و جعل فخر الإسلام هذه الأقسام ...... سے۔علامہ فخر الاسلام بزدویؒ نے تقسیماتِ اربعہ کو مجموعی طور پر الفاظ و معانی کی تقسیم قرار دیا ہے۔

چنانچہ تقسیماتِ ثلثہ الأول کو الفاظ کی اقسام شمار کیا اور رابع کو معنی کی قسم قرار دیا۔ پھر کبھی تو اس کو استدلال باشارۃ النص وبعبارۃ النص ...... سے تعبیر کیا اور کبھی الثابت بدلالۃ النص سے......اور اسی طرح تقسیم رابع میں انہوں نے وہ الفاظ استعمال کئے، جو معنی کی صفت ہو سکتے ہیں۔ جیسے الثابت زیادۃ علی النص یا الثابت بالنظم مقصوداً۔اب ان دونوں مثالوں میں ایک لفظ زیادۃ اور ایک مقصود ہے، جو کہ معنی پر دال ہیں۔اسی وجہ سے بعض لوگوں نے تقسیمِ رابع کو معنی کی تقسیم شمار کیا ہے اور بعض نے دلالۃ النص اور اقتضاء النص کو معنی کی اقسام شمار کیا اور باقی کو نظم کی اقسام شمار کیا۔

❸ تیسری بات: وصرح المصنف بأن الجميع...... سے۔اب مصنف رحمہ اللہ نے ان تقسیماتِ اربعہ میں سے ہر ہر تقسیم کو نظم دال علی المعنی کی تقسیم قرار دیا اور یہ اس لئے کہ مصنف رحمہ اللہ نے مشائخ کے کلام کا خلاصہ پیش کیا، تا کہ تقسیمات تحت الضبط ہو جائیں۔

اعتراض: اس پر کسی نے مناقشہ کر دیا کہ مشائخ کی عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقسیم رابع، معنی کی ہے۔ جواب دیا وعدم الالتفات سے کہ مشائخ کی یہ عادت ہے کہ مقصود کو حاصل کرنے کے لئے ایک معنی کو مختلف الفاظ سے پیش کرتے ہیں، اور الفاظ کو نہیں دیکھتے کہ ان سے کیا گنجائش نکلتی ہے۔لہذا جس طرح ان کی عبارتوں میں اس بات کی گنجائش ہے کہ تقسیمِ رابع، معنی کی ہو اسی طرح اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ تمام تقسیمات بشمول رابع لفظ دال علی المعنی کی ہوں۔اور ہم اس دوسری گنجائش کا اعتبار اس لئے کرتے ہیں کہ علماء نے فرمایا کہ قرآن نام ہے نظم و معنی کا۔ قرآن کی تعریف میں جو صفات استعمال کرتے ہیں وہ ساری لفظ دال علی المعنی کی صفات ہیں، مثلاً المنقول، المکتوب. اسی طرح الإعجاز کے ساتھ بھی تعریف کرتے ہیں اور یہ بھی لفظ دال علی المعنی کی صفت ہے، اس لئے کہ اعجاز کا تعلق بلاغت سے ہے اور بلاغت، کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونے کو کہتے ہیں جب بلاغت اس مقام تک پہنچ جائے کہ آدمی اس کے معارضے سے عاجز ہو تو یہ اعجاز ہے۔اب ان اوصاف کو دیکھیں تو یہ کہنا پڑے گا کہ قرآن نام ہے نظمِ دال علی المعنی کا، تو اسی طرح مشائخ کے کلام میں تقسیماتِ اربعہ بھی نظم دال علی المعنی کی تقسیمات ہیں۔

اعتراض: اس آخری بات پر بھی مناقشہ ہے۔ معترض کہتا ہے کہ آپ نے کہا کہ اعجاز لفظ کی صفت ہے، حالانکہ اعجاز، معنی کی صفت ہے، چنانچہ کہا گیا ہے کہ سورۂ فاتحہ کے معانی اتنے کثیر ہیں کہ اگر اس کو جمع کیا جائے، تو کئی اونٹوں کا بوجھ بن جائے؟

جواب: والجواب: أن هذا أيضاً من إعجاز النظم سے۔ جواب دیا کہ آپ نے جو بات کہی ہے، اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعجاز، لفظ کی صفت ہے بایں طور کہ اس نظم میں جتنے زیادہ معانی کا احتمال ہے، اتنا احتمال کسی اور کلام میں نہیں۔

❹ چوتھی بات: و مقصود المشايخ من قولهم ...... سے۔ فرماتے ہیں کہ مشائخ کا یہ قول کہ قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے یہ ایک وہم کو دفع کرنا ہے اور وہ وہم یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس بات کے قائل رہے ہیں کہ نماز کے اندر فارسی میں قرأت کرنا جائز ہے، تو اس سے یہ وہم پیدا ہوا کہ شاید امام ابوحنیفہؒ کے ہاں قرآن صرف معنی کا نام ہے، حالانکہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا، یعنی نظم دال علی المعنی کا نام ہے۔

قوله: المراد من النظم ههنا: اللفظ...... : یہاں ایک سوال ہے۔ وہ سوال یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے لفظ پر نظم کا اطلاق کرتے ہوئے المراد من اللفظ النظم ارشاد فرمایا، یہ اطلاق درست نہیں اس لئے کہ محققین نے کہا ہے کہ الفاظ کو اس طرح ذکر کرنا، جو معانی کے اعتبار سے مرتب ہوں اور دلالت کے اعتبار سے ملے جلے ہوں نظم کہلاتا ہے۔ اور اس کی مثال دی، قفا نبك من ذكرىٰ حبيب ومنزل سے، کہ یہ الفاظ ایسے ہیں، جو مرتب المعانی اور متناسقة الدلالة ہیں، لیکن اگر کوئی شخص ان الفاظ کو پلٹ دے اور یوں کہے نبك قفا من حبيب ذكرىٰ تو اس کو لفظ تو کہا جا سکتا ہے، نظم نہیں کہا جا سکتا لہٰذا محققین کے اس قول سے یہ پتا چلا کہ لفظ عام ہے اور نظم خاص ہے۔ لہٰذا علی سبیل الاطلاق لفظ پر نظم کا حمل کرنا درست نہیں؟

جواب: دو بندی ہے۔ ۱- تو یہ کہ یہاں نظم سے مراد جمع الألفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالة نہیں، بلکہ نظم سے مراد، الفاظ مفردہ ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عام، خاص، مشترک، مؤول یہ لفظ مفرد کے اوصاف ہیں۔

۲- دوسرا جواب: اللهم إلا أن يقال...... سے۔ کہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اقسام نظم سے مراد وہ اقسام ہیں، جن کا نظم سے تعلق ہو، بایں معنی کہ کہ وہ اقسام نظم کے مفردات کی صفت ہوں، اور ان الفاظ کی صفت ہوں جو کہ

نظم میں واقع ہیں، اگر چہ نفسِ نظم کی صفت نہ ہو، اس لئے کہ عام، خاص سے عرفاً لفظ موصوف ہوتا ہے نہ کہ نظم، اس لئے یہ اقسام نفسِ نظم کی تو نہیں، البتہ ان کا نظم سے تعلق ضرور ہے۔

فإن قيل: كما أن اللفظ...... : دوسرا اعتراض: یہ ہے کہ آپ نے لفظ سے احتراز کرتے ہوئے نظم کو اختیار کیا، تاکہ سوءِ ادب نہ ہو، لیکن نظم کو اختیار کرنے میں بھی تو سوءِ ادب ہے۔ اس لئے کہ نظم کہتے ہیں شعر کو، اب قرآن کو شعر کہنا تو سوء ادب ہی ہے؟

جواب: ہم معنیٰ حقیقی وضعی کا اعتبار کرتے ہیں، اور اس اعتبار سے لفظ، پھینکنے کو اور نظم، لڑی میں موتیوں کے پرونے کو کہا جاتا ہے، لہٰذا اس میں سوء ادب نہیں، بلکہ قرآن کی عظمت ہے کہ قرآن کے الفاظ موتیوں کی بمنزلہ شمار کیا گیا۔

نماز میں نظم قرآن ضروری ہے یا نہیں؟

وقد روي عن أبي حنيفة –رحمه الله– أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصةً، بل اعتبر المعنى، فقط. حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده، وإنما قال: خاصةً؛ لأنه جعله لازماً في غير جواز الصلوة، كقراءة الجنب والحائض، حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز؛ لأنه ليس بقرآن؛ لعدم النظم، لكن الأصح أنه رجع عن هذا القول أي: عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة، فلهذا لم أورد هذا القول في المتن، بل قلت: إن القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى، ومشايخنا قالوا: إن القرآن هو النظم والمعنى، والظاهر أن مرادهم: النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة۔

ترجمہ: اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ نقل کی گئی ہے کہ ان کے نزدیک نظم خاص طور سے نماز کے سلسلہ میں رکن لازم نہیں، بلکہ معنیٰ کافی ہیں۔ یہاں تک کہ اگر کوئی آدمی بغیر کسی عذر کے نماز میں عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں قراءت کرے تو ان کے نزدیک جائز ہے۔ اور ''خاصۃً'' کی قید اس لئے لگائی ہے کہ غیر نماز میں ان کے ہاں بھی نظم، رکنِ لازم ہے۔ جیسے کہ جنب کی یا حائضہ کی قراءت۔ یہاں تک کہ غیر نماز میں ان کے لئے فارسی وغیرہ میں یہ قراءت جائز ہے۔ اسلئے کہ رکن لازم نہیں پایا گیا، جو کہ نظم قرآن ہے۔ لہٰذا اس پر قرآن ہونے کا اطلاق نہیں کیا جائے گا۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے اس قول سے رجوع کیا ہے یعنی نماز کے سلسلے میں نظم عربی کے لازم نہ ہونے سے۔ اسی وجہ سے میں

نے یہ قول متن میں ذکر نہیں کیا، بلکہ میں نے یہ کہا کہ قرآن النظم الدال علی المعنی کا نام ہے اور ہمارے مشائخ نے یہ فرمایا ہے کہ قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے، لیکن ظاہر ہے ان کی مراد بھی النظم الدال علی المعنی ہی ہے۔ اسی وجہ سے میں نے اس عبارت کو اختیار کیا۔

وقد روي عن أبي حنيفة رحمه الله ......

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے نماز میں نظم (الفاظ قرآن) کو لازم نہیں قرار دیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص نماز میں نظم عربی نہ پڑھے، بلکہ فارسی پڑھے تو بھی اس کی نماز درست ہے۔

خاصة: کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم مختص ہے، نماز کے ساتھ۔ باقی نماز سے ہٹ کر دیگر مواقع میں امام صاحبؒ کے ہاں بھی قرآن کے لئے نظم عربی لازم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حالتِ جنابت میں یا عورت حالتِ حیض میں، فارسی میں قرأت کرے تو یہ اس کے لئے جائز ہے۔ اس سے یہ پتا چلا کہ نماز کی حالت کے علاوہ صرف معنی، قرآن نہیں۔

لکن الأصح ......: لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے اس قول سے رجوع فرمایا ہے، چنانچہ ان کا آخری قول یہ ہے کہ جیسے نماز کے علاوہ قرآن کے لئے نظم عربی لازم ہے، اسی طرح نماز میں نظم عربی بھی لازم ہے۔

فلهذا لم أورد ......: یہی وجہ ہے کہ میں نے اس آخری قول کو لیا اور میں نے کہا قرآن، نظم دال علی المعنی کا نام ہے۔ باقی مشائخ کی عبارات مختلف ہیں۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ قرآن هو النظم والمعنى جميعاً لیکن اس کا معنی بھی یہی نکلتا ہے کہ قرآن نظم دال علی المعنی کا نام ہے۔

تشریح الشرح

قوله: بل اعتبر المعنى؛ لأن مبنى النظم ......: شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے نماز کی حالت میں نظم عربی کو لازم نہیں قرار دیا، وجہ اس کی یہ ہے کہ عربی نظم بڑی فصیح ہے نماز کی حالت میں جب آدمی اس میں پڑ جاتا ہے تو اسی کا ہو کر رہ جاتا ہے، جب کہ نماز کی حالت، حالتِ مناجاۃ ہے۔ اس لئے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس کو حائل سمجھا تو اس کو ہٹا دیا کہ نظم عربی لازم نہیں۔ اور امام صاحب کا یہ قول مطلقاً نہیں، بلکہ چند شروط کے ساتھ ہے۔

❶ پہلی شرط: یہ ہے کہ جو شخص فارسی میں قرأۃ کرے وہ متہم بالبدع نہ ہو۔

❷ دوسری شرط: کہ فارسی میں جو قرأۃ کرے اس میں ایسا کلمہ نہ ہو جو مؤول ہو۔

❸ تیسری شرط: ایسے الفاظ کو استعمال نہ کرے، جو معانی متعددہ کا احتمال رکھتے ہوں۔

❹ چوتھی شرط: بعض لوگوں نے مزید یہ شرط بڑھائی ہے کہ فارسی میں قرأت کرنا اس صورت میں درست ہے کہ نظم مسلسل ہو، خلل نہ پڑے۔ اگر درمیان میں تفسیری الفاظ آجائیں تو یہ بالاتفاق درست نہیں ہوگا۔

❺ پانچویں شرط: اور بعض لوگوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ عمداً نہ ہو بلکہ اتفاقاً ہو اور اگر وہ عمداً ایسا کرے گا تو وہ دیوانہ ہوگا لہٰذا اس کا علاج کیا جانا چاہیے، اور یا وہ زندیق ہوگا۔ لہذا اس کو قتل کرنا چاہیے۔

وأما الكلام في أن ركن الشيء...... : اب یہ بات ہے کہ نظم عربی تو قرآن کا رکن ہے اور نماز میں رکن کیونکر لازم نہ ہو؟ تو فرماتے ہیں کہ اس میں تھوڑی سی تفصیل ہے جو کہ سوال و جواب کی شکل میں درج ذیل ہے:

اعتراض: فإن قيل: إن كان المعنى...... سے۔ یہ ایک سوال ہے پھر اس کے جواب پر بھی سوال ہے پھر اس کا جواب ہے اور سوال دو رُخہ ہے کہ معنی قرآن ہے یا نہیں؟

① پہلا رخ: اگر یہ کہو کہ معنی قرآن ہے تو پھر اس پر یہ اشکال ہے۔ ۱- پہلا اشکال اگر معنی ہی قرآن ہے تو پھر نظم کا اطلاق قرآن پر نہ کرنا چاہئے؟ ۲- دوسرا اشکال: یہ ہے کہ قرآن کی تعریف، معنی پر صادق نہیں آرہی، کیونکہ تعریف المنقول بين دفتي الخ ہے، معنی تو منقول نہیں ہوتا۔ لہذا یہ کہنا کہ "معنی قرآن ہے" غلط ہوگا؟

② دوسرا رخ: اور اگر یہ کہو کہ معنی قرآن نہیں، تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ نماز میں قرأۃِ قرآن فرض نہیں، اس لئے کہ معنی تمہارے ہاں قرآن نہیں اور نظم تو امام صاحب نے پہلے ہی غیر لازم قرار دیا اب بغیر قرأۃ کے نماز جائز ہو جائے گی، حالانکہ نماز بغیر قرأۃ جائز نہیں؟

جواب: اس دو رُخہ سوال کا جواب بھی دو طرح سے ہے:

① پہلا جواب: جواب میں شق اول کو اختیار کیا گیا ہے کہ معنی قرآن ہے، لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے جہاں نظمِ فارسی کی اجازت دی ہے، وہاں پر نظم فارسی کو نظم عربی کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ لہذا معنی بھی موجود اور نظم بھی تقدیراً موجود۔

② دوسرا جواب: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ (المزمل:۲۰) کو

وجوبِ معنی پر محمول کیا ہے کہ قرآن کا معنی پڑھیئے، جتنا آسان ہو۔

اعتراض: فإن قيل: فعلى الأول ...... سے۔ یہ پہلے جواب پر اعتراض ہے کہ اس طور پر تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آ رہا ہے، اس لئے کہ نظمِ عربی کو قرآن کہنا حقیقت ہے اور غیرِ عربی نظم کو قرآن کہنا مجاز ہے، لہذا یہ درست نہیں؟

جواب: یہاں پر مراد، حقیقی معنی ہی ہے۔ باقی نظم فارسی کو ہم قیاساً یا دلالت النص کے اعتبار سے ثابت کرتے ہیں کہ اصل چیز معنی ہی ہے، چاہے اس کو عربی نظم سے ادا کریں، یا فارسی سے۔ لہذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آتا۔

قوله: بغير العربية، إشارة إلى...... بغير العربية کے لفظ کی وضاحت ہے کہ اس لفظ کے بارے میں اختلاف ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس سے مراد، صرف فارسی ہے اور بعض نے فرمایا کہ عربی نظم کو جب چھوڑ دیا تو باقی سب زبانیں برابر ہیں۔

قوله: حتى لوقرأ آية، إشارة إلى أنه......: شارح رحمہ اللہ اس لفظ "حتى لو قرأ آية" کا مطلب بیان فرمانا چاہتے ہیں، کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کبھی ایک آدھ آیت پڑھی تو جائز ہے، لیکن اس کو عادت نہ بنائیں جنب اور حائض تو خیر اس کے علاوہ مطہر آدمی بھی اس کو اپنی عادت نہ بنائے۔

اعتراض: "فإن قيل: المتأخرون على أنه ...... سے۔ ایک سوال اور اس کا جواب ذکر کرتے ہیں، سوال: متاخرین یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص فارسی نظم پڑھتے ہوئے آیتِ سجدہ سے گزرے تو اس پر سجدہ لازم ہے اور غیر مطہر کے لئے فارسی مصحف کو مس کرنا حرام ہے، تو غیر نماز میں بھی اسی طرح نظم کو غیر لازم قرار دیا گیا لہذا خاصۃً کا لفظ استعمال کرنا درست نہیں؟

جواب: امام صاحب کا مذہب متقدمین کے قول پر موقوف ہے۔ باقی رہے متاخرین تو انہوں نے اس معاملہ میں احتیاط سے کام لیا ہے، کیونکہ معنی بھی ایک رکن ہے اور یہ رکن یہاں پر موجود ہے۔

قوله: لكن الأصح أنه رجع......: یہ امام صاحبؒ کے رجوع سے متعلق تفصیل ہے۔ چنانچہ نوح ابن أبي مریم نے امام ابوحنیفہ سے رجوع نقل کیا ہے اور فخر الاسلام فرماتے ہیں کہ امام صاحب نے دوسرا قول اس لئے اختیار فرمایا کہ پہلا قول بظاہر قرآن کے خلاف تھا اس لئے کہ قرآن کی صفت بیان کی گئی "قرآناً عربیاً" سے، تو

غیر عربی نظم کو قرآن کہنا خود آیت قرآن کے خلاف تھا۔ اور صدر الاسلام ابوالیسر فرماتے ہیں کہ یہ ایسا مسئلہ ہے، جس کا سمجھنا مشکل ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول اول کی توجیہ کسی پر واضح نہیں ہوسکی۔

چنانچہ امام کرخی رحمہ اللہ نے اس میں ایک بڑی طویل تصنیف فرمائی، لیکن اس میں بھی کوئی دلیلِ شافی نہیں لاسکے۔

تقسیمات اربعہ کا بیان

باعتبار وضعه له، هذا هو التقسيم الأوّل من التقاسيم الأربعة، فينقسم الكلام باعتبار الوضع إلى الخاص، والعام، والمشترك –كما يأتي وهذا ماقال فخر الإسلام– رحمه الله. الأوّل: في وجوه النظم صيغةً ولغةً ثم باعتبار استعماله فيه، هذا هو التقسيم الثاني، فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال أنه مستعمل في الموضوع له، أو في غيره كما يجيء، ثم باعتبار ظهور المعنى عنه، وخفائه ومراتبهما، وهذا ما قال فخر الإسلام، والثاني: في وجوه البيان بذلك النظم، وإنما جعلت هذا التقسيم ثالثاً واعتبار الاستعمال ثانياً على عكس ما أورده فخر الإسلام؛ لأن الاستعمال مقدم على ظهور المعنى، وخفائه، ثم في كيفية دلالته عليه. وهذا ماقال فخر الإسلام، والرابع: في وجوه الوقوف على أحكام النظم.

ترجمہ: معنی کے لئے وضع کے اعتبار سے۔ لفظ کی یہ تقسیم اول ہے، تقسیمات اربعہ میں سے۔ پس وضع کے اعتبار سے لفظ خاص، عام اور مشترک کی طرف منقسم ہوتا ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے اور اسی کو فخر الاسلام رحمہ اللہ نے "الأول في وجوه النظم صيغةً و لغةً" سے تعبیر کیا ہے۔ پھر اس لفظ کے استعمال فی المعنی کے اعتبار سے، یہ تقسیم ثانی ہے۔ پس استعمال فی المعنی کے اعتبار سے لفظ اس طرح تقسیم ہوتا ہے کہ وہ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع میں، جیسے کہ آگے آرہا ہے۔ پھر معنی ظاہر اور خفی ہونے کے اعتبار سے اور اس کے ظہور وخفاء کے مراتب کے بیان میں ہے (یہ تقسیم ثالث ہے) اس کو فخر الاسلام رحمہ اللہ نے "والثاني في وجوه البيان بذلك النظم" سے تعبیر کیا ہے، میں نے اس کو تقسیم ثالث اور "استعمال کے اعتبار سے (تقسیم)" کو تقسیم ثانی قرار دیا۔ فخر الاسلام کی ترتیب کے برعکس، کیونکہ استعمال لفظ فی المعنی مقدم ہوتا ہے ظہور وخفاء پر۔ پھر اس لفظ کی دلالت علی المعنی کی کیفیت کے اعتبار سے، (یہ چوتھی تقسیم ہے) اور اس کو فخر الاسلام نے الرابع في وجوه الوقوف على أحكام النظم سے تعبیر کیا ہے۔

باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم......

یہ تقسیماتِ اربعہ کا بیان ہے، ان تقسیماتِ اربعہ سے بیس اقسام حاصل ہوتی ہیں۔ تفصیل درج ذیل ہے:

❶ پہلی تقسیم: وضع کے اعتبار سے ہے اور وضع کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں: خاص، عام، مشترک، مؤول اور اس تقسیم کو علامہ فخر الاسلام نے کہا کہ پہلی تقسیم وجوہ نظم صیغۃً ولغۃً کے اعتبار سے ہے۔

❷ دوسری تقسیم: استعمال اللفظ في المعنی کے اعتبار سے، اور اس اعتبار سے بھی لفظ کی چار قسمیں ہیں: حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ اور اس تقسیم کو علامہ فخر الاسلام نے تیسری تقسیم قرار دیا ہے۔

❸ تیسری تقسیم: دلالت اللفظ علی المعنی کے اعتبار سے اور اس اعتبار سے لفظ کی آٹھ قسمیں ہیں۔ چار ظہورِ معنی کے اعتبار سے، ظاہر، نص، مفسر اور محکم اور چار خفاءِ معنی کے اعتبار سے، خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ۔ اور اس تقسیم کو علامہ فخر الاسلام نے تقسیمِ ثانی قرار دے کر اس کو وجوہ البیان بذلك النظم سے تعبیر کیا ہے۔ باقی ہم نے جو اس کو ثالث قرار دیا اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے خیال میں استعمال مقدم ہوتا ہے ظہورِ معنی اور خفاءِ معنی پر، جب کہ فخر الاسلامؒ کے یہاں اس کے برعکس ہے۔

❹ چوتھی تقسیم: کیفیتِ دلالت کے اعتبار سے اور اس اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں: عبارۃ النص، اشارۃ النص، اقتضاء النص، دلالت النص، اور علامہ بزدویؒ نے اس کو وجوہ الوقوف علی أحکام النظم سے تعبیر کیا ہے۔

تشریح الشرح

قوله: باعتبار وضعه، بيان للتقسيمات......: شارحؒ نے تین کام کیے: نمبر ۱: انہوں نے ان تقسیمات کی وجہ حصر کو بیان فرمایا۔ نمبر ۲- تقسیمات کے بارے میں فخر الاسلام کے اختلاف کو بیان فرمایا اور نمبر ۳- ہر ہر تقسیم کی اقسام کی وجہ حصر کو بھی بیان فرمایا ہے۔

نمبر ۱-: پہلی بات: ولأن السابق في الاعتبار ......سے۔

تقسیماتِ اربعہ کی وجہ حصر: کہ اگر کوئی وضع سے استدلال کرے تو یہ تقسیمِ اول ہے اور اگر استعمال سے استدلال کرے تو یہ تقسیم ثانی ہے اور اگر استدلال کرے دلالت کے اعتبار سے تو اگر اس میں ظہور و خفاء کا اعتبار کیا گیا ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے اور اگر نہیں تو یہ تقسیمِ رابع ہے۔

نمبر ۲-: دوسری بات: وفخر الإسلام قدم التقسيم ......سے۔

تقسیمات کے سلسلے میں علامہ فخر الاسلام بزدویؒ کا اختلاف: ہم نے جس کو تقسیم ثانی بنایا ہے، انہوں نے اس کو تقسیمِ ثالث قرار دیا ہے اور ہم نے جس کو تقسیمِ ثالث بنایا ہے، انہوں نے اس کو تقسیمِ ثانی قرار دیا ہے۔ انہوں نے اس بات پر نظر ڈالی کہ کلام میں تصرف دو طرح کا ہوتا ہے: ۱-تصرف فی اللفظ ۲-تصرف فی المعنی اور اول مقدم ہے، ثانی پر۔ پھر معنی کے ظہور و خفاء کا اعتبار پھر استعمال کا پھر دلالت کا، اس لئے کہ اولاً ظہور و خفاء کا ملاحظہ ہوتا ہے، پھر اس میں لفظ کا استعمال۔ جب کہ ہمارا کہنا ہے کہ پہلے کسی چیز کی وضع ہوتی ہے، اس کے بعد اس کا استعمال۔ پھر اس کی ظہور و خفاء کے اعتبار سے دلالت ہوتی ہے اور پھر دلالت کا اعتبار۔ بہر حال نظریات کا اختلاف ہے اور مقصد ایک ہی ہے۔

نمبر۳-: تیسری بات: فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم...... سے۔

بیس قسموں کی وجہ حصر

❶ تقسیم اول کی وجہ حصر۔ یہ تقسیم باعتبار وضع کے ہے، اس تقسیم کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں: خاص، عام، مشترک اور مؤول۔ اور ان اقسام میں وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ، معنی کثیر کے لئے وضع ہے یا معنی واحد کے لئے۔ اگر معنیٰ واحد کے لئے وضع ہے، تو دو حالتیں ہیں۔ اگر بطور انفراد کے ہے تو خاص اور اگر بطورِ اشتراک بین الأفراد ہے تو عام اور اگر معانی کثیر کے لئے وضع ہے تو پھر دو حالتیں ہیں۔ بعض کو ترجیح ہوگی، یا نہیں۔ اگر ہے تو مؤول، ورنہ مشترک۔

❷ دوسری تقسیم: باعتبار استعمال کے اور اس تقسیم کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں: حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ، اور ان اقسام میں وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے موضوع لہ میں استعمال ہے، یا غیر میں۔ اگر موضوع لہ میں استعمال ہے، تو حقیقت، ورنہ مجاز۔ پھر حقیقت و مجاز میں سے ہر ایک معنی پر دلالت کرنے میں ظاہر ہوگا یا نہیں۔ اگر ظاہر ہے تو صریح، ورنہ کنایہ۔

❸ تیسری تقسیم: باعتبار ظہورِ معنی و خفاء معنیٰ کے اور اس تقسیم کے اعتبار سے لفظ کی آٹھ قسمیں ہیں: چار باعتبار ظہور معنی یعنی ظاہر، نص، مفسر اور محکم اور چار باعتبار خفاء معنی یعنی خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ، باعتبار ظہور معنی کے۔ وجہ حصر یہ ہے کہ معنی جو ظاہر ہے، تاویل کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر رکھتا ہے تو پھر وہ ظہور صیغہ کے اعتبار سے ہے یا کسی اور وجہ سے۔ اگر ظہور صیغہ کی وجہ سے ہے تو ظاہر، اگر صیغہ کی وجہ سے نہیں، تو نص اور اگر معنیٰ ظاہر، تاویل

کا احتمال نہیں رکھتا تو نسخ کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر رکھتا ہے تو مفسر، ورنہ محکم۔

خفاء کے اعتبار سے وجہ حصر: اگر کوئی معنی مخفی ہے، تو پھر یہ خفاء نفسِ صیغہ کی وجہ سے ہے، یا کسی اور وجہ سے۔ اگر خفاء نفس صیغہ کے علاوہ کسی چیز کی وجہ سے ہے تو خفی، اگر نفسِ صیغہ کی وجہ سے ہے تو پھر معنی کا ادراک، تامل فی الصیغہ سے ممکن ہے یا نہیں۔ اگر ممکن ہے تو مشکل اور اگر ممکن نہیں تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ اس کا بیان متکلم کی طرف سے مرجو ہے، تو مجمل، ورنہ متشابہ۔

❹ **چوتھی تقسیم:** باعتبار دلالت اس تقسیم کے اعتبار لفظ کی چار قسمیں ہیں: عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص۔ اور ان اقسام میں وجہ حصر یہ ہے کہ اگر معنی پر دلالت نظم کی وجہ سے ہو تو آیا نظم کو اس کے لئے چلایا گیا ہے یا نہیں۔ اگر چلایا گیا ہے تو عبارۃ النص، ورنہ اشارۃ النص اور اگر معنی پر دلالت، نظم کی وجہ سے نہ ہو تو پھر لغۃً، ولالت مفہوم ہو تو دلالت النص، ورنہ اقتضاء النص۔ اس وجہ حصر کے بعد فرماتے ہیں کہ اس میں بہترین چیز تتبع ہے، ورنہ یہ وجہِ ضبط ہے۔

فإن قلت: من حق الأقسام التباين......

اعتراض: یہ ہے کہ اقسام آپس میں متبائن ہوتے ہیں، لیکن یہ اقسامِ عشرین آپس میں متبائن نہیں، اس لئے کہ اگر ایک شیئ حقیقت ہے تو ہو سکتا ہے وہ خاص ہو یا عام ہو وغیرہ۔ حالانکہ اقسام کے لئے ضروری ہے کہ وہ متبائن رہیں؟

جواب اول: اقسام آپس میں اس وقت متبائن ہوتے ہیں جب ایک تقسیم کی اقسام ہوں، یہاں ایک تقسیم کی اقسام نہیں بلکہ متعدد تقسیمات کی اقسام ہیں، لہٰذا ان سب اقسام کا آپس میں متبائن ہونا ضروری نہیں، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ''اسم'' کی ایک تقسیم ہے معرفہ اور نکرہ کی طرف اور ایک تقسیم ہے معرب اور مبنی کی طرف، تو اب ضروری نہیں کہ معرب، مبنی، نکرہ اور معرفہ سب آپس میں متبائن رہیں، بلکہ یہ آپس میں جمع بھی ہو سکتے ہیں کہ کوئی اسم معرفہ ہو اور مبنی ہو یا کوئی اسم نکرہ ہو مبنی ہو وغیرہ۔

جواب دوم: یہ ہے کہ یہاں حیثیت کی قید معتبر ہے، جب اس کا اعتبار ہو تو کسی بھی تقسیم کے اقسام آپس میں جمع نہیں ہو سکتے۔ مثلاً ایک لفظ ''عین'' لے لیں اس اعتبار سے کہ عین باصرہ، عین جاریہ وغیرہ کے لئے وضع ہے تو مشترک ہے اور اس اعتبار سے کہ باصرہ کے سب افراد کے لئے وضع ہے تو عام ہے۔

قولہ: وھذا ماقال فخر الاسلام ......: علامہ فخر الاسلام نے تقسیمات کے سلسلے میں جو اختلاف فرمایا ہے اس کا موازنہ مصنفؒ کی رائے کے ساتھ کیا جارہا ہے۔ چنانچہ انہوں نے پہلی تقسیم کو تعبیر کیا ہے "فی وجوہ النظم صیغة ولغة" کے الفاظ سے اور اس سے مقصود نظم کی تقسیم باعتبار معنی ہے، نہ کہ متکلم وسامع کے اعتبار سے۔ اب مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تقسیم اول، باعتبار وضع کے ہے، یہ لفظ آسان اور سہل ہے۔ یہاں ایک لفظ صیغۃ ہے، اس کی وضاحت فرماتے ہوئے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صیغہ وہ ہیئت ہے، جو کسی لفظ کو باعتبار حرکات و سکنات اور بعض حروف کو بعض پر مقدم کرنے سے عارض ہو۔ لغۃ سے مراد مادۂ لفظ ہے، اب صیغہ اور لغت جب دونوں مل جاتے ہیں تو معنی وہی وضع والا ہوتا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا: تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے۔

علامہ فخر الاسلام نے دوسری تقسیم کو "وجوہ استعمال النظم و جریانه فی باب البیان" سے تعبیر کیا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کو "باعتبار استعماله" سے ذکر کیا تیسری تقسیم کو علامہ فخر الاسلام نے "وجوہ البیان بذلك النظم" سے تعبیر کیا مصنف رحمہ اللہ نے اس کو "باعتبار ظهور المعنى عنه و خفائه" سے تعبیر کیا ہے اور چوتھی تقسیم کو علامہ فخر الاسلام نے "معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني" سے تعبیر کیا اور مصنف رحمہ اللہ نے ...... "في كيفية دلالة المعنى على اللفظ" سے تعبیر کیا، آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ مصنفؒ کے الفاظ سہل اور عام فہم ہیں، فللہ دار المصنفؒ۔

مشترک کی تعریف

التقسيم الأوّل أي: الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى. اللفظ ان وضع للكثير وضعاً متعدداً فمشترك، كالعين مثلاً وضع تارةً للباصرة، وتارةً للذهب، وتارةً لعين الميزان أو وضعاً واحداً أي: وضع للكثير وضعاً واحداً، والكثير غير محصور، فعام إن استغرق جميع مايصلح له، وإلا فجمع منكر ونحوه.

ترجمہ: تقسیم اول یعنی وہ تقسیم جو باعتبار وضعِ لفظ للمعنی کے ہے۔ لفظ کی وضع اگر معانی کثیرہ کے لئے ہو متعدد وضعوں کے اعتبار سے، تو وہ مشترک ہے۔ جیسے کہ لفظ عین ہے اس کی ایک وضع آنکھ کے لئے ہے اور ایک سونے کے لئے، ایک ترازو کے لئے ہے، اور یا لفظ کی وضع معانی کثیرہ کے لئے ہوگی وضع واحد کے اعتبار سے اور وہ کثیر اتنے زیادہ ہوں کہ گنتی میں نہ آسکیں تو وہ عام ہے۔ اگر وہ اپنے ان تمام افراد کو شامل ہو، جس کو شامل ہونے کی اس میں صلاحیت ہے۔ ورنہ وہ جمع منکر وغیرہ ہونگے۔

التقسيم الأول أي: الذي باعتبار وضع اللفظ......

لفظ کی وضع، معانی کثیرہ کے لئے ہوگی یا معنیٰ واحد کے لئے۔ اگر معنیٰ واحد کے لئے وضع ہے تو خاص اور اگر معنیٰ کثیر کے لئے وضع ہے، تو اس کی دوصورتیں ہیں۔ ان معانی کثیرہ کیلئے وضع ایک ہے یا اوضاع بھی کثیر ہیں۔ اگر اوضاعِ کثیرہ ہیں، تو مشترک۔ وضعِ واحد ہوتو دوصورتیں ہیں۔ وہ کثیر محصور ہیں یا غیر محصور۔ اگر کثیر محصور نہیں، تو پھر دوصورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ لفظ، جمیع افراد کو مستغرق ہو، تو عام۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جمیع افراد کو مستغرق نہ ہو تو یہ جمعِ منکّر ہے اور اگر کثیر محصور ہو، تو اسماءِ عدد ہیں۔

تشریح الشرح

قوله: التقسيم الأول: اللفظ الموضوع......: شارح رحمہ اللہ نے بھی انہی الفاظ کو اپنے انداز مین بیان کیا ہے، جو ابھی متن میں گزرے۔

فالمشترك: ما وضع لمعنى......: اس عبارت سے شارح رحمہ اللہ تقسیم اول کی چاروں قسموں کو الگ الگ، تفصیل سے بیان فرمانا چاہتے ہیں۔ پھر مشترک کی جو تفصیل ہے، اس میں بکثرت سوالات ہیں، جن کو شارحؒ بیان فرمائیں گے۔

مشترک کی تعریف

مشترک وہ ہے جو معنیٰ کثیر کے لئے وضع ہو اور وہ کثیر معانی اوضاعِ متعددہ سے حاصل ہوں۔ کثرت سے مراد جو وحدت کے مقابل ہو، اور کثرت سے مراد: قلت کا مقابلہ نہیں، اور وحدت کے مقابل اس لئے مراد لیا گیا تاکہ اس میں مشترک بین معنیین بھی داخل ہوسکے۔

اعتراض: "بل لجميع الألفاظ المنقولة سے"۔ اب "بل" کے لفظ سے سوال ذکر کر رہے ہیں۔ کہ مشترک میں تمام وہ الفاظ بھی داخل ہوگئے، جو جنسیت کے معنی کے لئے وضع ہوئے پھر علمیت کے معنی کی طرف منتقل ہوگئے۔ اسی طرح وہ تمام الفاظ، جو ایک اصطلاح میں ایک معنی کے لئے وضع ہیں اور دوسری اصطلاح میں دوسرے معنی کے لئے۔ مثلاً زکوۃ، فعل، دوران۔ زکوۃ کا لغوی معنی ہے: بڑھوتری اور طہارت، اور اہل شرع کی اصطلاح میں زکوۃ کا معنی ہے: بقدرِ نصاب مال سے ایک خاص مقدار میں صدقہ کرنا۔ اور فعل کا لغوی معنی ہے: کام کرنا، اور نحوی اصطلاح میں فعل کا معنی ہے: "مايدل على معناه مقترناً يأخذ الازمنة الثلاثة"، اور دوران کا معنی لغوی ہے:

چکر لگانا اور اصطلاح مناطقہ میں اس کا معنی ہے: اثر کا علت پر موقوف ہونا، اب یہ ساری چیزیں مشترک میں داخل ہوجاتی ہیں حالانکہ یہ مشترک نہیں۔ علی ماصرح به البعض؟

جوابات: اس اعتراض کے تین جواب ہیں:

❶ ان مذکورہ امور کو مشترک نہ کہنا صحیح نہیں، بلکہ یہ سارے امور مذکورہ مشترک ہیں۔ لہٰذا مشترک، مشترک میں داخل ہوگیا، یہ کوئی بری بات نہیں۔

❷ ان مذکورہ امور پر مشترک کی تعریف صادق نہیں آتی۔ اس لئے کہ مشترک میں واضع ایک ہوتا ہے اور ان امور میں واضع مختلف ہیں۔

❸ یہ الفاظ مشترک نہیں، اس لئے کہ ہم اپنی تعریف میں ایک قید بڑھادیتے ہیں۔ کہ معانی متعددہ کے درمیان نقل کا تخلل نہ ہو۔ اوران امور مذکورہ میں تو نقل کا تخلل موجود ہے۔

عام کی تعریف

والعام لفظ وضع وضعاً ...... سے۔ عام وہ لفظ ہے، جو ایک وضع سے معانی کثیرہ کے لئے وضع ہو، کثیر غیر محصور ہوں اور لفظ جمیع ما یصلح کو مستغرق ہو۔

دس سوالات اوران کے جوابات

۱- سوال: کالعیون لأفراد العین سے۔ معترض کہتا ہے کہ عام کی تعریف میں لفظ ''عین'' داخل ہوگیا، جو کہ مشترک ہے۔ لہٰذا یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں؟

جواب: بڑا سہل ہے کہ حیثیت واعتبار کی بات ہے۔ اگر لفظ عین عام کی تعریف میں داخل ہے تو اس اعتبار سے کہ باصرہ کے تمام افراد کو شامل ہے۔ جب کہ مشترک کی تعریف میں اس حیثیت سے داخل نہیں۔

۲- سوال: فإن قيل: المراد بالاستغراق ...... سے۔ یہاں سے یہ اعتراض ہے کہ آپ نے کہا عام معانی کثیرہ کو مستغرق ہوتا ہے اور اس استغراق کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں: ۱- علی سبیل الشمول، جیسے جمع کے صیغوں میں اور اسماء جمع میں، مثلاً رجال، قوم۔ ۲- علی سبیل البدل، جیسے کوئی کہہ دے من دخل داري فله درهم، تو اب اگر اس میں علی سبیل البدل والے معنی مرادلیں تو اس میں مشترک بھی داخل ہوجائے گا؟

جواب: اگر مشترک کو داخل کریں گے تو نکرۂ مثبتہ بھی عام کی تعریف میں داخل ہوجائے گا، حالانکہ وہ عام

نہیں ہے۔

۳-سوال: فإن قيل: هي ليست بموضوعة ...... سے۔ کہ عام کی تعریف میں ہر وہ شیٔ داخل ہوسکتی ہے، جو کثیر کے لئے وضع ہواور نکرہ مثبتہ تو ایسا نہیں۔ لہذا وہ عام کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا؟

جواب: یہ بات اگر آپ نکرۂ مفردہ کے بارے میں کہیں تو ٹھیک، ورنہ جمع منکر کے بارے میں یہ بات درست نہیں اس لئے کہ اس میں علی سبیل البدل عموم ہوتا ہے۔

۴-سوال: والمراد بالوضع للكثير: الوضع ...... سے۔ یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے مشترک، عام، اسماء عدد تینوں کو وضع للکثیر کے تحت داخل کیا ہے۔ حالانکہ اسماء عدد میں وضع للکثیر، سمجھ میں نہ آنے والی بات ہے۔ مثلاً ثلثۃ کا لفظ، تین کے لئے وضع ہے، اس کے علاوہ اس میں کوئی معنی نہیں۔ اسی طرح مائۃ کا لفظ سو ۱۰۰/ کے لئے وضع ہے، اس کے علاوہ کسی پر دال نہیں؟

جواب: آپ کو مغالطہ اس لئے ہوا کہ آپ نے "للكثير" کا لام، وضع کے لئے صلہ سمجھا۔ حالانکہ یہ لام، لامِ عاقبت ہے اور معنی یہ ہے کہ لفظ کو ایسے معنی کے لئے وضع کیا جائے، جس کا انجام اور عاقبت کثرت ہو، پھر اس کی تین صورتیں ہیں:

① پہلی صورت: لفظ کو ایسے معنی کے لئے وضع کیا جائے کہ وہ وضع افراد میں سے ہر ہر فرد سے متعلق ہو یا یوں کہئے کہ اس کا ہر ہر فرد عینِ وضع ہو اور یہ صورت مشترک کے لئے ہے۔ مثلاً لفظ ''عین'' جاریہ، سورج، رکبہ وغیرہ کے لئے وضع ہے، اس کو شارحؒ نے "الوضع لكل واحد من وُحدان الكثير" سے تعبیر کیا ہے۔

② دوسری صورت، لفظ کو ایسے معنی کے لئے وضع کیا جائے کہ اس کے جزئیات اس کلی میں داخل ہوں۔ جیسے عام مثلاً رجال، اس کے معنی کلی میں زید، عمرو داخل ہیں، اس کو شارحؒ نے "أو لأمر يشترك فيه وُحدان الكثير" سے تعبیر کیا ہے۔

③ تیسری صورت: لفظ کو ایک ایسے معنی کل کے لئے وضع کیا جائے کہ وہ کل اپنے اجزاء مجموع من حیث المجموع پر دلالت کرے۔ جیسے اسماء عدد میں ہوتا ہے۔ مثلاً مائۃ کا لفظ ہے کہ اس کو معنی کل مجموع من حیث المجموع کے لئے وضع کیا ہے اور اس کے اپنے ماتحت اجزاء پر دلالت تضمنی ہے، اس کو شارحؒ نے "او لمجموع وُحدان الكثير من حيث هو مجموع" سے تعبیر کیا ہے۔

۵-سوال: فإن قيل: فيندرج فيه مثل ......سے۔کسی نے کہا کہ وضع للکثیر کا معنی تو یہ ہے کہ لفظ کے تحت بہت سارے اجزاء آجائیں تو زید، عمر، بکر، فرس پر بھی وضع للکثیر کا اطلاق ہونا چاہئے؟

جواب: بڑا سہل ہے کہ وضع للکثیر میں ایسے افراد داخل ہوا کرتے ہیں، جو مفہوم کے اعتبار سے متحد ہوں۔ جیسے ''مائۃ'' کے اجزاء متحد ہیں اور آپ نے جو مثالیں پیش کی ہیں یہ مفہوم کے اعتبار سے متحد نہیں۔

۶-سوال: فإن قيل: النكرة المنفية ......سے۔کسی نے کہا کہ نکرہ منفیہ تو عام ہے، لیکن اس میں وضع للکثیر نہیں ہوتی، اس لئے کہ نکرہ تو فردِ واحد کے لئے وضع ہوتا ہے۔لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ ''عام'' میں وضع للکثیر ہوتی ہے، درست نہیں؟

جواب: ایک وضع شخصی ہوتی ہے اور ایک نوعی۔ ۱-وضع شخصی: لفظ وضع ہو کسی معین معنی کے لئے، جیسے لفظِ ''ضرب'' وضع ہے، زدن کے لئے۔ ۲-وضع نوعی: کہ لفظ کسی معین معنی کے لئے وضع نہ ہو، بلکہ ایک نوعیت والے معنی کے لئے وضع ہو، جیسے ہیئت فاعل یہ وضع ہے، ہر اس شخص کے لئے، جس کے ساتھ فعل کا قیام ہو۔اب نکرہ منفیہ کا جو معنیٔ کثیر کے لئے وضع ہونا ہے، اگر چہ یہ وضع شخصی کے لحاظ سے نہیں، لیکن وضعِ نوعی کے اعتبار سے ضرور ہے۔ بایں طور کہ نکرہ منفیہ میں کثیرِ غیر محصور سے حکم منفی ہوتا ہے۔اب اگر وہ نکرہ مفرد ہو تو حکم اس مفرد کے ہر ہر واحد سے منفی ہوگا، اور اگر جمع ہو تو حکم مجموعہ سے منفی شمار ہوگا اور یہی وضعِ نوعی ہے۔یعنی ایک خاص نوعیت کا معنی اس کو حاصل ہے۔ اور وہ معنی حکم کا کثیر غیر محصور سے منفی ہونا ہے چاہے وہ کثیر، فرد ہو یا جمع۔اب علماء نے جب نکرہ منفیہ کو اس (ذکر کردہ) معنی کے لئے استعمال کیا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نکرہ منفیہ عموم نفی کے لئے مفید ہوتا ہے، اور یہی وضع نوعی ہے۔

۷-سوال: وكون عمومها عقلياً ضرورياً ......سے۔یہ عبارت بھی اشکال کا جواب ہے۔معترض نے کہا نکرہ منفیہ میں عموم عقلی ہے اور آپ عموم وضعی کی بات کر رہے ہیں۔تو وضع نوعی سے آپ جس بات کو ثابت کرنا چاہتے تھے وہ ثابت نہیں ہوسکی۔باقی عمومِ عقلی اس طرح ہے کہ اصل میں نکرہ فردِ مبہم کے لئے وضع ہوتا ہے اور جب فردِ مبہم منفی ہو جاتا ہے تو اس میں عموم آجاتا ہے اور یہ عمومِ عقلی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں جو عموم عقلی ہے، یہ عمومِ وضعی کے منافی نہیں، اس لئے کہ وضع نوعی جس قاعدہ سے ثابت ہوتی ہے، وہ قاعدہ عقلاً ہی مستنبط ہوتا ہے، لہٰذا اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وضع عقلی (عموم عقلی) عموم

وضعی میں مندرج ہوجائے۔

۸-سوال: لایقال: النکرة المنفیة مجاز ...... سے۔نکرۂ منفیہ تو مجاز ہے۔یعنی معنیٰ عموم میں اور آپ جس عام کی تعریف کررہے ہیں، وہ حقیقی ہے۔لہذا اس مقام کے لحاظ سے نکرہ منفیہ کو عام نہ کہنا چاہئے؟ اور مجازی چیز، حقیقی میں کیسے داخل ہوسکتی ہے؟

جواب: ہم اس کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ نکرۂ منفیہ کا عموم مجازی ہے۔اس لئے کہ نکرہ فرد مبہم کے لئے وضع ہے اور نفی جب اس پر داخل ہو، تو فردِ مبہم کی نفی کردیتا ہے اور اس کی وجہ سے عموم پیدا ہوجاتا ہے۔لہذا نکرہ کا فردِ مبہم کے لئے وضع ہونا، یہ بھی حقیقی ہے اور عموم بھی حقیقی۔چنانچہ محققین نے یہ تصریح کی ہے کہ نکرۂ منفیہ میں جو عموم ہے یہ حقیقی عموم ہے، نہ کہ مجازی۔

ومعنی کون الکثیر غیر محصورة ...... سے۔یہ تمہید ہے سوال کے لئے۔شارح محصور اور غیر محصور کی وضاحت فرمارہے ہیں کہ محصور سے ہماری مراد یہ ہے کہ عبارت میں ایسا کوئی لفظ ہو، جو حصر پر دال ہو اور غیر محصور سے مراد یہ ہے کہ عبارت میں حصر پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ نہ ہو۔

۹-سوال: ولایقال: المراد بغیر المحصور ...... سے۔محصور اور غیر محصور کا معنیٰ تو پہلے بیان ہوچکا، لیکن معترض اس کا دوسرا معنیٰ بیان کرتا ہے جو کہ ہمارے معنیٰ کے خلاف ہے کہ غیر محصور وہ ہے، جو تحت حصر الحاصرین نہ ہو، تحت ضبط الضابطین نہ ہو تو آپ کا بیان کردہ معنیٰ درست نہیں؟

جواب: دیکھئے آسمان قرآن کی تصریح کے مطابق سات ہیں۔تو آپ کے قول کے مطابق اس کو محصور کہنا چاہئے۔حالانکہ یہ غیر محصور ہے۔دوسری طرف "ألفُ ألفٍ" آپ کے نزدیک معنیٰ کثیر غیر محصور کے لئے وضع ہے۔ اس کو عام کے معنیٰ میں داخل ہونا چاہیئے، اس لئے کہ اہل عرب تو امت امیۃ تھی، جو حساب وکتاب نہ جانتی تھی تو اتنا بڑا عدد ان کے شمار میں کیسے آسکتا تھا، تو پھر یہ عام ہوجائے گا، حالانکہ یہ محصور ہے اور اسماءِ عدد میں داخل ہے، عام نہیں؟

۱۰-سوال: لا یقال: هذا القید مستدرك ...... سے۔غیر محصور والی قید کے متعلق یہ اعتراض ہے کہ یہ قید زائد ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعے مصنفؒ نے اسماء عدد کو نکال دیا ہے، جب کہ اسماء عدد تو اِن استغرق جمیع کی قید سے نکل جاتے ہیں۔کیونکہ اسماء عدد میں استغراق نہیں ہوتا، کیونکہ مائۃ کا لفظ مجموع من حیث المجموع پر دلالت کرتا ہے، لیکن احاد پر دلالت نہیں کرتا؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں دلالت عام ہے، چاہے مطابقی ہو، چاہے تضمنی ہو۔ اب لفظ مائۃ اسماء عدد میں سے ہے، تو یہ ۱۰۰ پر مجموعہ کے اعتبار سے دلالت تو مطابقی کرتا ہے اور الگ الگ اکائیوں پر دلالت تضمنی کرتا ہے۔ لہذا یہ غیر محصور ہی کی قید سے نکلیں گے، استغراق کی قید سے نہیں نکلیں گے۔

وقوله: مستغرق، مرفوع...... فرماتے ہیں مستغرق کا لفظ مرفوع ہے، لفظ کی صفت ہے اور استغراق کا معنی ہے کہ لفظ اس کو بحیثیت دلالت کے شامل ہو۔

عام، خاص، مشترک، جمع منکر اور مؤول کی تعریفیں

فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور، مستغرقٌ لجميع ما يصلح له فقوله: وضعاً واحداً: يخرج المشترك، والكثير: يخرج مالم يوضع لكثيرٍ كزيد وعمرو، وغير محصور: يخرج أسماء العدد؛ فإن المائة مثلاً وضعت وضعاً واحداً للكثير، وهي مستغرقة لِجميع مايصلح له، لكن الكثير محصور. وقوله: مستغرق لجميع مايصلح له: يخرج الجمع المنكّر، نحو: رأيت رجالاً، وهذا معنى قوله: و إلا فجمع منكر، أي: و إن لم يستغرق جميع مايصلح له، وقوله: ونحوه: مثل رأيت جماعةً من الرجال.

فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكّر، يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام، وعلى قول من يقول بعمومه، يراد بالجمع المنكّر ههنا: الجمع المنكر الذي تدل القرينة على أنه غير عام؛ فإن هذا يكون واسطة بين العام والخاص، نحو: رأيت اليوم رجالاً، فإن من المعلوم أن جميع الرجال غير مرئي، و إن كان أي: الكثير محصوراً، كالعدد والتثنية، أو وضع للواحد، فخاص. سواء كان الواحد باعتبار الشخص، كزيد أو باعتبار النوع، كرجل وفرس. ثم المشترك إن تُرجّح بعض معانيه بالرأي يسمّى مؤولاً.

أصحابنا قسّموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة أي: باعتبار الوضع، على الخاص والعام والمشترك والمؤول، و إنما لم أورد المؤول في القسمة؛ لأنه ليس باعتبار الوضع، بل باعتبار رأي المجتهد.

ترجمہ: پس عام وہ لفظ ہے، جس کو وضع واحد کے ساتھ کثیر غیر محصور مستغرق لجميع ما يصلح له کے

لئے وضع کیا گیا ہو۔ (یعنی اس کی وضع ایسے کثیر افراد یا معانی کے لئے ہو، جو حصر وضبط میں نہ آسکیں اور یہ لفظ ان تمام کثیرین کو شامل اور مستغرق ہو، جن پر وہ لفظ صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہو) وضعاً واحداً کی قید سے مشترک خارج ہو جائے گا اور کثیر کی قید سے وہ الفاظ خارج ہو جائیں گے، جن کی وضع کثیر کے لئے نہیں ہوتی، جیسے زید، عمرو وغیرہ ہیں۔ غیر محصور کی قید سے اسماء عدد خارج ہو جائیں گے، اس لئے کہ مثلاً لفظ مائۃ کی وضع، وضع واحد کے ساتھ کثیرین کے لئے ہے اور وہ مستغرق لجمیع ما یصلح له بھی ہے، لیکن وہ کثیر محصور ہیں۔ (غیر محصور نہیں) اور مستغرق لجمیع ما یصلح له کی قید سے جمع منکر وغیرہ خارج ہو جائیں گے، جیسے "رأیت رجالاً" اور ماتن کے قول "وإلا فجمع منکر" کے یہی معنی ہیں، یعنی وہ جمیع ما یصلح لہ کا احاطہ نہ کر سکے اور ماتن کے قول ونحوہ کی مثال "رأیت جماعة من الرجال" ہے۔

لہذا جو لوگ جمع منکر کے عموم کے قائل نہیں، ان کے ہاں جمع منکر، خاص اور عام کے درمیان واسطہ ہوگی اور جن کے ہاں جمع منکر عام ہے، ان کے مسلک کے مطابق یہاں اس کے معنی یہ ہونگے کہ اگر کوئی قرینہ اس بات پر دلالت کرے کہ وہ عام نہیں ہے تو جمع منکر، خاص اور عام کے درمیان واسطہ ہوگی۔ جیسے رأیت الیوم رجالاً۔ اس لئے کہ ایک دن میں تمام مردوں کو دیکھنا ممکن ہے اور اگر وہ کثیر محصور ہوں۔ (یعنی شمار میں آسکتے ہیں) جیسے اسماء عدد اور تثنیہ ہیں یا اس کی وضع ہی واحد کے لئے ہو تو یہ خاص ہے، چاہے وہ واحد شخصی ہو، جیسے زید یا وہ نوعی ہو، جیسے رجل وفرس۔ پھر مشترک کے بعض معانی کو اگر رائی اور عقل سے ترجیح دی جائے تو اس کو مؤول کہتے ہیں۔

ہمارے اصحاب نے باعتبار صیغہ ولغت یعنی باعتبار وضع، لفظ کو خاص، عام، مشترک اور مؤول کی طرف تقسیم کیا ہے، اور ہم نے مؤول کو تقسیم میں ذکر نہیں کیا، اس لئے کہ (ہماری رائے میں) یہ باعتبار وضع کے نہیں ہے، بلکہ باعتبار رائے مجتہد کے ہے۔

فالعام: لفظ وضع وضعاً واحداً......

مصنفؒ نے صرف چار باتیں ارشاد فرمائی ہیں:

❶ پہلی بات: فالعام لفظ وضع ...... سے۔ کہ عام وہ ہے کہ لفظ ایک وضع سے کثیر معانی کیلئے وضع ہو اور وہ کثیر غیر محصور ہوں اور لفظ میں استغراق ہو۔ اب یہاں چار قیدیں ہیں۔

۱- ایک وضع: اس قید کے ذریعے مشترک سے احتراز ہے۔ ۲- کثیر معانی کے لئے: اس قید کے ذریعے

زید، عمرو، بکر وغیرہ نکل جائیں گے۔۳- غیر محصور: اس سے اسماءِ عدد نکل جائیں گے۔۴- استغراق ہو: اس قید سے جمع منکر سے احتراز ہے، جیسے رأیت رجالًا۔

❷ دوسری بات: وإلا فجمع منکر، أي: وإن لم یستغرق ...... سے۔ وإلا فجمع منکر کے بارے میں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر لفظ میں اپنے تمام افراد پر دلالت کی صلاحیت نہ ہو، مستغرق نہ ہو تو وہ جمع منکر ہے۔ مثال کے طور پر رأیت جماعة من الرجال۔ میں نے آدمیوں کی ایک جماعت دیکھی۔ تو اب یہاں اس جماعت کا پتا نہیں کہ کتنے آدمی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ لفظ اپنے افراد کے لئے مستغرق نہیں تو اس اعتبار سے جمع منکر عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہے۔ البتہ بعض لوگوں کی نظر میں جمع منکر عام میں داخل ہے۔ اب خاص طور پر اس مقام میں جمع منکر کو واسطہ ہونا چاہئے، تاکہ یہ عام سے نکل جائے۔ اس لئے یہاں پر ان کو قرینہ لگانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ مثلاً الیوم کا قرینہ رأیت الیوم رجالًا۔ اس لئے کہ ایک دن میں دنیا کے تمام لوگوں کو نہیں دیکھا جاسکتا۔ لہذا الیوم اس بات پر قرینہ ہے کہ یہ عام بھی نہیں اور خاص بھی نہیں، بلکہ واسطہ ہے۔ اسی طرح فی الدار رجالٌ میں لفظ الدار قرینہ ہے، عدمِ عموم کے لئے۔ اس لئے کہ ایک گھر میں دنیا بھر کے لوگ جمع نہیں ہوسکتے۔

❸ تیسری بات: وإن کان أي: الکثیر محصوراً، کالعدد ...... سے۔ پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ معنی اگر واحد ہے تو خاص اور اگر معنی کثیر ہے، لیکن محصور ہے تو بھی خاص۔ اب اس کو لے کر بات آگے بڑھا رہے ہیں کہ پھر خاص میں یہ تعمیم ہے کہ وہ خاص ہو باعتبار شخص کے، جیسے زید یا باعتبار نوع کے، جیسے رجل یا فرس۔

❹ چوتھی بات: ثم المشترك إن تُرجّح بعض معانیه ...... سے۔ کہ مشترک کے بعض وجوہ کو دوسرے پر ترجیح دی جائے تو وہ مؤول ہے۔ چنانچہ علماء نے لفظ کو باعتبارِ وضع خاص، عام، مشترک اور مؤول کی طرف تقسیم کیا۔ باقی میں نے مؤول کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ مؤول میری نظر میں وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم نہیں، بلکہ اوصافِ مجتہد میں سے ہے۔

تشریح الشرح

قوله: وإلا مجمع منکر، المعتبر ......: مصنفؒ کی دوسری بات کو لے کر شارح وضاحت کر رہے ہیں کہ کون جمع منکر کے عموم کے قائل ہیں اور کون نہیں۔ تو فرمایا کہ علامہ فخر الاسلام اور بعض مشائخ کی نظر میں جمع منکر عام میں داخل ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ حضرات عام میں استغراق کی قید نہیں لگاتے۔ رہی بات مصنف کی اور

محققین کی، تو ان حضرات کی نظر میں عام میں استغراق کی قید لگانا ضروری ہے۔ لہذا جمع منکر عام سے نکل جائے گی۔ تو جمع منکر ان کی نظر میں نہ عام ہے نہ خاص، بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے اور جن کی نظر میں جمع منکر عام ہے تو اس مقام پر ان کے لئے ضروری ہوگا کہ اس میں قرینہ کی قید لگائیں، تا کہ یہ عام سے نکل جائے اور واسطہ بین الخاص والعام ہو۔ جیسے رأیت الیوم رجالاً میں، الیوم اور في الدار رجال میں، الدار۔

سوال: إلا أن هذا غیر مختصٍ ...... سے۔ مصنف پر ایک سوال ہے کہ آپ نے کہا کہ جس لفظ میں استغراق لجمیع الافراد نہ ہو وہ جمع منکر ہے لیکن ہمارے خیال میں یہ بات غلط ہے، اس وجہ سے کہ ایک لفظ عام ہے، لیکن عقل نے اس کو بعض افراد کے ساتھ خاص کر دیا تو یہ بھی جمع منکر ہو کر عام سے خارج ہوگا۔ حالانکہ یہ عام ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے بعد میں تصریح فرمائی ہے کہ جہاں عام کی تخصیص ہو جائے عقل سے یا استثناء کے ذریعے سے تو وہ عام، عام ہی رہے گا، اس کا عموم ختم نہیں ہوگا۔ صرف اتنا فرق ہے کہ تخصیص سے پہلے عام غیر مخصوص عنہ البعض تھا اور بعد میں عام خص عنہ البعض ہو گیا۔

قولہ: أو باعتبار النوع، کرجل و فرس ......: شارح مصنف رحمہ اللہ کی تیسری بات کی وضاحت فرمانا چاہتے ہیں کہ نوع شرعی اور نوع منطقی کبھی متفق ہو جاتے ہیں اور کبھی نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ مناطقہ کی نظر حقیقت پر اور اہل شرع کی نظر، اغراض پر ہوتی ہے۔ اب کبھی ایسا ہوگا کہ دونوں کے ہاں نوع ہوگی، جیسے فرس اور کبھی عرف شرع کی نوع، منطق کی نوع نہیں ہوگی، جیسے رجلٌ کہ شریعت نے "رجل" اور "امرأة" کو الگ الگ نوع شمار کیا ہے، اس بات پر نظر رکھتے ہوئے کہ "رجل" بعض احکام کے ساتھ مختص ہے مثلاً نبوت، امامت، شہادت فی الحدود القصاص وغیرہ، جب کہ عورت بعض دوسرے احکام کے ساتھ مختص ہے، مثلاً متولدہ ہونا، مستفرشہ ہونا، گھر کا منتظمہ ہونا وغیرہ، لہذا "رجل" اور "امرأة" الگ الگ نوع ہیں۔

قولہ: ثم المشترك ذکر فخر الإسلام......: شارح اس قول کے تحت فرماتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور بعض دوسرے حضرات نے لفظ کی تقسیم باعتبار وضع کے خاص، عام، مشترک اور مؤول کی طرف کی ہے، پھر مؤول کی تفسیر یہ کی کہ مشترک کے بعض وجوہ کو رائے سے ترجیح دی جائے۔

اعتراض: وأورد علیه أن المؤول قد لا یکون ...... : شارح فرماتے ہیں کہ ان پر دو طرح کا اشکال پڑتا ہے:

❶ آپ نے یہ کہا کہ مؤول مشترک سے بنتا ہے، حالانکہ خفی، مشکل اور مجمل سے جب خفاء کو دور کیا جائے، تو یہ بھی مؤول بنتا ہے۔ لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ مؤول (صرف) مشترک سے بنتا ہے، یہ بات درست نہیں ہے۔

❷ وترجحه قد لا يكون سے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ بعض معانی کو رائے سے ترجیح دی جائے، تو مؤول بنتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ جہاں خبرِ واحد یا قیاس سے ترجیح دی جائے وہ مؤول نہ ہو، حالانکہ یہ بات غلط ہے، اس لئے کہ ''میزان'' میں مذکور ہے کہ خفی، مشکل، مجمل اور مشترک کی خفاء کو اگر دلیل قطعی سے دور کیا جائے تو یہ ''مفسر'' کہلاتا ہے، اور اگر ان کی خفاء کو دلیل ظنی مثلاً قیاس، خبرِ واحد وغیرہ سے دور کیا جائے تو یہ ''مؤول'' کہلاتا ہے۔

① پہلے کا جواب: وأجيب عن الأول سے۔ کہ ہم مطلق مؤول کی بات نہیں کرتے، بلکہ ہم اس مؤول کی بات کر رہے ہیں، جو مشترک سے بنا ہو، اور ظاہر ہے کہ یہ مؤول مشترک کے ساتھ مختص ہے۔

② دوسرے کا جواب: وعن الثاني سے۔ کہ غالب الرأی سے ہماری مراد ظن غالب ہے۔ اب چاہے ظنِ غالب حاصل ہو خبرِ واحد سے یا قیاس سے یا تأمل فی الصیغۃ سے جیسے "ثلاثة قروء" میں۔

ومعنى كونه من أقسام النظم...... : مؤول از اقسامِ نظم ہے، اس کو ثابت کرنے کے لئے دو باتیں کہی گئی ہیں: ۱- ایک بات: تو یہ کہی گئی ہے کہ تاویل بے شک مجتہد کرتا ہے، لیکن تاویل کے بعد اس کی نسبت لفظ کی طرف ہوتی ہے۔ لہٰذا مؤول از اقسام لفظ و نظم ہے۔ ۲- دوسری بات: یہ کہی گئی ہے کہ بعض حضرات نے فرمایا کہ غالب الرأی سے مراد ہے تأمل والاجتهاد في نفس الصيغه، باقی مؤول کو جو اشتراک اور ترجیح بالاجتہاد والقیاس فی نفس الصیغہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، وہ اس واسطے تاکہ مؤول کا از قسط لفظ و نظم ہونا متحقق ہو، اس لئے کہ مشترک ایسے متعدد معانی کے لئے وضع ہوتا ہے کہ لفظ ان معانی میں سے ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے، علی سبیل البدل، تو صیغہ پر نظر رکھتے ہوئے جب لفظ کسی بھی معنی پر محمول کیا جائے تو وہ از قسم لفظ ہونے سے خارج نہیں ہوتا۔ بخلاف ما إذا حمل۔ ہاں ان قیود کا اعتبار نہ کیا جائے تو پھر وہ مؤول از قسمِ نظم نہ ہوگا، مثلاً دلیل قطعی سے خفاء زائل ہو تو ''مؤول'' نہیں ہوگا، بلکہ وہ ''مفسر'' ہوگا، اسی طرح اگر خفاء قیاس اور خبرِ واحد سے زائل ہو تو وہ ''مؤول'' از قسم لفظ نہ ہوگا، اسی طرح اگر لفظ ''مشترک'' سے نہ ہو، بلکہ وہ مجمل اور مشکل ہو اور دلیل قطعی سے اس کی خفاء زائل ہو تو بھی وہ از قسم لفظ و نظم نہ ہوگا، لہٰذا ''اشتراک اور ترجیح بالاجتہاد'' کی قید کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

اسم ظاہر کی اقسام کا بیان

ثـم هـناتقسيم آخر لابد من معرفته ومعرفة الأقسام التي تحصل منه وهو هذا : وأيضاً الاسم الظاهر إن كـان مـعناه عين ماوضع له المشتق منه، مع وزن المشتق، فصفة، وإلا فـإن تشخص معناه فعلم وإلا فاسم جنس، وهما: إمـا مشتقان أولاً، ثم كل من الصفة واسم الجنس إن أريد به المسمى بلا قيد فمطلق أو معه فمقيد أو أشـخاصه كلها فعام أو بـعضها معيناً فمعهود أو مـنكراً فنكرة، فهي ما وضـع لشيء لا بعينه، عند الإطلاق للسامع، والمعرفة ما وضع لمعين عند الإطلاق له أي: للسامع وإنما قلت: عند الإطلاق؛ إذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعين وعدم التعين عند الوضع، وإنما قلت: للسامع؛ لأنه إذا قيل جاء ني رجل يمكن أن يكون الرجل متعيناً للمتكلم.

فـعـلـم مـن هـذا التقسيم حد كل من الأقسام وعلم أن الـمـطـلق من أقسام الخاص؛ لأن الـمطلق وضع للواحد النوعي. واعلم أنه يجب في كل قسم من هذه الأقسام أن يعتبر من حيث هو كذلك؛ حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم؛ فإن بعض الأقسام قد يجتمع مع بعض، وبعضها لا، مثل قولنا. جرت العيون، فمن حيث إن العين وضعت تارةً للباصرة وتارةً لعين الماء، تكون العين مشتركة بهذه الحيثية، ومن حيث إن الـعيـون شـامـلة لأفـراد تلك الحقيقة وهي: عين الماء، مثلاً تـكـون عامة بهذه الحيثية، فعلم أنه لا تنافي بين العام والمشترك، لكن بين العام والخاص تناف؛ إذ لايمكن أن يـكـون الـلـفـظ الواحد خاصاً وعاماً بالحيثيتين. فاعتبر هذا في البواقي، فإنه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا.

ترجمہ: یہاں ایک اور تقسیم ہے، جس کا پہچاننا اور اس کے اقسام کا پہچاننا ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ اسم ظاہر کے معنی اگر وہی ہوں، جن کے لئے مشتق منہ کو وضع کیا گیا ہے اور اس میں مشتق کا وزن بھی سالم ہو تو وہ صفت ہے، ورنہ اگر اس کے معنی شخصی ہوں تو وہ عَلَم ہے، ورنہ اسم جنس ہے۔ پھر یہ دونوں (علم اور اسم جنس) مشتق ہونگے یا نہیں۔ پھر صفت اور اسم جنس میں سے ہر ایک سے اگر مسمّیٰ بلا کسی قید کے مراد ہو، تو وہ مطلق ہے، ورنہ مقید۔ یا اس سے اس کے سارے اشخاص مراد ہوں تو وہ عام ہے یا بعض مراد ہوں تو وہ معہود ہیں یا غیر معہود (یعنی منکر ہوں) تو وہ نکرہ ہے۔ نکرہ وہ ہے جو غیر معین چیز کے لئے وضع کیا گیا ہو، اطلاق للسامع کے وقت۔ یعنی جب سامع کے سامنے اس کو مطلق بولا جائے تو اس کی وضع غیر معین کے لئے

ہو۔معرفہ وہ ہے، جس کی وضع اطلاق للسامع کے وقت معین کے لئے ہو اور ہم نے اطلاق کی قید اس لئے لگائی ہے کہ وضع کے وقت نکرہ اور معرفہ تعیین وعدم تعیین میں برابر ہیں۔ ''للسامع'' کی قید اس لئے لگائی کہ جب کہا جائے ''جاءنی رجل'' تو ممکن ہے کہ وہ ''رجل'' متکلم کے ہاں متعین ہو۔

پس اس تقسیم سے ہر قسم کی تعریف معلوم ہوگئی اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ مطلق خاص کے اقسام میں سے ہے۔ یہ بھی جان لو کہ ان میں سے ہر قسم کے ساتھ حیثیت کی قید کا اعتبار کرنا ضروری ہے، تا کہ تمام اقسام میں باہمی منافات کا وہم نہ ہو، اس لئے کہ کبھی بعض اقسام، بعض کے ساتھ جمع ہو جاتے ہیں۔ مثلا ہمارا قول ''جرت العیون'' اس میں لفظ ''عین'' اس حیثیت سے کہ کبھی موضوع للباصرۃ ہوتا ہے اور کبھی اس کی وضع چشمہ کے لئے ہوتی ہے، وغیرہ۔ تو اس اعتبار سے یہ مشترک ہے اور اس حیثیت سے کہ لفظ عیون ایک حقیقت کے تمام افراد کو شامل ہے اور وہ مثلا چشمہ ہے تو وہ عام ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عام اور مشترک میں کوئی منافات نہیں۔ لیکن عام اور خاص میں منافات ہے، اس لئے کہ یہ ممکن نہیں کہ ایک ہی لفظ عام بھی ہو اور خاص بھی ہو دو مختلف حیثیتوں سے۔ اس کا اعتبار باقی اقسام میں بھی کرلو، اس لئے کہ جن حدود کو ہم نے ذکر کیا ہے، ان سے واقف ہونے کے بعد یہ (فرق کرنا) آسان ہے۔

ثم هنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ......

اس عنوان کے تحت کل تین باتیں ہیں:

پہلی بات: یہاں کل چار تقسیمات ہیں۔

① پہلی تقسیم: اس طرح کہ اسم ظاہر میں مشتق منہ کا معنی ہو اور مشتق کا صیغہ ہو تو یہ صفت ہے۔ اور اگر یہ نہ ہو، تو معنی میں اگر تشخص ہے تو علم، اگر معنی میں تشخص نہ ہو تو اسم جنس۔ خلاصہ یہ کہ اسم ظاہر کی تین قسمیں ہوئیں۔ صفت، علم اور اسم جنس۔

② دوسری تقسیم: وهما إما مشتقان أوْلَا ...... سے۔ کہ عَلَم اور اسم جنس دونوں مشتق ہونگے یا غیر مشتق مثلا زید علَم ہے اور غیر مشتق ہے اور ضارب اگر کسی کا نام ہو تو یہ علَم بھی ہے اور مشتق بھی ہے۔ اور رجل اسم جنس، غیر مشتق اور مقتل اسم جنس اور مشتق ہے۔

③ تیسری تقسیم: ثم كل من الصفة واسم الجنس ...... سے۔ کہ صفت اور اسم جنس میں اگر مسمّی مطلوب ہو، بغیر کسی قید کے تو یہ مطلق ہے اور اگر مسمّی مطلوب ہو، کسی قید کے ساتھ تو یہ مقید ہے۔

④ چوتھی تقسیم: أو أشخاصه كلها فعام ...... سے۔ اگر تمام کے تمام اشخاص مراد ہوں تو عام ہے اور اگر بعض متعین مراد ہوں تو معرفہ ہے اور اگر بعض غیر متعین مراد ہوں، تو نکرہ ہے۔

دوسری بات: فهي ما وضع لشيء ...... سے، معرفہ اور نکرہ کی تعریف پیش کرتے ہیں۔

نکرہ ومعرفہ کی تعریف

نکرہ: وہ ہے کہ جب سامع کے سامنے بولا جائے، تو غیر معین ہو۔ اطلاق کے وقت، سامع کے واسطے۔

معرفہ: وہ ہے کہ جب سامع کے سامنے بولا جائے، تو وہ معین ہو، اطلاق کے وقت، سامع کے واسطے۔

اب اطلاق کی قید اس لئے لگائی کہ وضع کے اعتبار سے معرفہ ونکرہ میں فرق نہیں ہوتا، بلکہ استعمال کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اور سامع کی قید اس لئے لگائی کہ ہوسکتا ہے متکلم کسی لفظ کو استعمال کرے اور اس کا مدلول اس کے ہاں متعین ہو اور سامع اس کو غیر متعین سمجھے۔ بہر حال ایک تو ان تقسیموں سے تمام اقسامِ مذکورہ کی تعریف معلوم ہوگئی، دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ مطلق اور مقید، خاص کی قسمیں ہیں۔

تیسری بات: واعلم أنه يجب في كل قسم من هذه الأقسام ...... سے۔ کہ اقسام مذکورہ میں سے بعض ایسے ہیں، جو ایک دوسرے سے کبھی مل جاتے ہیں اور بعض ایسے ہیں، جو کبھی نہیں ملتے۔ لہذا حیثیت کی قید ہونی چاہئے۔

مثلاً: جرت العيون. تو ''عین'' اس حیثیت سے کہ اس کی وضع عینِ باصرہ اور چشمہ دونوں کے لئے الگ الگ ہے تو یہ مشترک ہے، اور اس حیثیت سے کہ چشمہ کے تمام افراد کو شامل ہے، تو عام ہے۔ فعلم أنه تو معلوم چلا کہ عام اور مشترک میں منافات نہیں، لیکن عام اور خاص میں منافات ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن نہیں کہ ایک لفظ عام بھی ہو اور خاص بھی۔ فاعتبر هذا في البواقي۔

تشریح الشرح

قوله: الاسم الظاهر، قيد بذلك...... اس عبارت کے تحت شارح رحمہ اللہ چار باتیں ذکر فرماتے ہیں۔

پہلی بات: "قيد بذلك؛ لأن المضمر ...... سے۔ کہ مصنف رحمہ اللہ نے اسم ظاہر کی قید لگائی، لہذا ضمیر اور اسم اشارہ خارج ہو گئے۔

دوسری بات: والصفة بمقتضى هذا التقسيم ...... سے۔ کہ اس تقسیم اول کے اعتبار سے صفت وہ اسم مشتق

ہے، جس میں مشتق کا وزن اور مشتق منہ کا معنی موجود۔ مثلاً ضاربٌ، مَضرُوبٌ، میں کہ یہ دونوں "ضَربٌ" سے مشتق ہیں، ضاربٌ کا معنی ہے "ضَرب مع وزنِ فاعل کے" اور مضروب کا معنی ہے، "ضَرب مع وزنِ مفعول کے"۔

تیسری بات: واحترز بقوله: مع وزن ...... سے۔ فرماتے ہیں مع وزن المشتق کی قید سے احتراز ہے اسم زمان، اسم مکان اور اسم آلہ سے کہ ان میں مشتق منہ کا معنی موجود نہیں ہوتا۔ مثلاً مَقتَلٌ کا معنی، قتل مع وزن مفعل کے نہیں، اور مِفتَاحٌ کا معنی، فتح مع وزنِ مفعال کے نہیں۔

چوتھی بات: و لقائل أن يقول: هذا التفسير ...... سے، اس عبارت سے مصنفؒ کے قول: "مع وزن المشتق" پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو ذکر کرتے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کے قول کے مطابق تو صفت کی تعریف جامع نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ تعریف تو صرف اس صفت پر صادق ہوگی جو فاعل یا مفعول کے وزن پر ہو، اور وہ صفات جو کہ ان اوزان پر نہیں ہیں، وہ صفات، صفات ہونے کے باوجود صفت کی گزشتہ تعریف میں داخل نہ ہوں گی، اس لئے کہ جس لفظ کے ساتھ معنی مصدری قائم ہو اس کی تعبیر یا تو فاعل کے وزن سے ہوتی ہے اور یا مفعول کے وزن سے ہوتی ہے، اور افعل، فعلان، فَعِل، مُستَفعِل، مُفَعلِل وغیرہ سے اس کی تعبیر نہیں ہوتی (حالانکہ یہ مذکورہ تمام کے تمام صفات ہیں) مثلاً ابیض اور افضل کا معنی: بیاض وفضل مع وزن افعل نہیں ہے، اور عطشان کا معنی: عطش مع وزن فعلان نہیں ہے اور خیر کا معنی: خیریت مع وزن فعل نہیں ہے اور مستخرج اور مدحرج کا معنی: استخراج ودحرجہ مع وزن مستفعل ومفعلل نہیں ہے۔

اور اگر آپ اس اعتراض کو منع کرتے ہوئے کہیں کہ ابیض وافضل کا معنی: بیاض وفضل مع وزن افعل ہے، اسی طرح عطشان کا معنی: عطش مع وزن فعلان ہے، وغیرہ وغیرہ تو پھر ہم کہیں گے کہ پھر تو "اسم مکان" اور "اسم آلہ" بھی صفات کی تعریف سے خارج نہیں ہوں گے، اس لئے کہ جیسے "ابیض" اسم تفضیل کا معنی: بیاض مع وزن افعل ہے اور "مدخرج" اسم فاعل کا معنی: دحرجہ مع وزن مفعل ہے، تو اسی طرح "مقتل" اسم مکان کا معنی: قتل مع وزن مفعل ہے، حالانکہ حضراتِ جمہور نے "اسم آلہ" اور "اسم مکان" کو صفات میں سے شمار نہیں کیا؟

پہلا جواب: اس کا یہ دیا گیا ہے کہ ہماری مراد، وزنِ مشتق سے، ہیئت مشتق ہے۔ چاہے اسم فاعل ہو مفعول ہو صفت مشبہ ہو مزید وغیرہ ہوں۔ خلاصہ یہ ہے کہ صفت میں مادہ اور صورت (ہیئت) دونوں کا اعتبار ہے، اس لئے کہ صفت میں وضع کے وقت جس طرح معنی مصدری معتبر ہوتا ہے تو اسی طرح اس میں ہیئت کا بھی اعتبار ہوتا

ہے، چاہے وہ ہیئت فاعل کی ہو یا افعل کی یا فعلان کی یا مفعلل کی یا مستفعل کی، بہر حال وزنِ مشتق، وزنِ فاعل کی خصوصیت نہیں، بلکہ یہ ہیئت عام ہے، ہر مشتق کے لئے۔ اس پر اب کسی نے اعتراض کر دیا۔

اعتراض: اس صورت میں اسم زمان، مکان اور آلہ صفت میں داخل ہو جائیں گے، جب کہ جمہور نے ان کو صفات میں سے شمار نہیں کیا۔

جواب: اس مقام پر مصنف رحمہ اللہ نے جمہور کی مخالفت کی ہے اور بعض دفعہ مصنف رحمہ اللہ مقامِ تحقیق میں جمہور کی مخالفت کرتے رہتے ہیں۔

اصل اعتراض کا دوسرا جواب: یہ دیا گیا کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور وہ لفظ جنس ہے یعنی مع وزن جنس المشتق جنس مشتق وہ ہے، جس میں کسی طرح بھی فاعلیت یا مفعولیت کا معنی مقصود ہو۔ لہذا اسم زمان، مکان، آلہ کے علاوہ سب صورتوں میں یہ معنی مقصود ہے تو صفت اسم زمان، مکان اور آلہ کے علاوہ تمام مشتقات کو شامل ہو جائے گی۔

قوله: وهما أي: العلم و اسم الجنس ...... اس قول کے تحت شارح رحمہ اللہ نے تین باتیں ذکر کی ہیں۔

پہلی بات: اى العلَم واسم الجنس ...... سے۔ علَم اور اسم جنس کی مشتق اور غیر مشتق دونوں صورتوں کی مثالیں دی ہیں۔ علَم اور اسم جنس مشتق ہوں، جیسے: حاتم اور مقتل بالترتیب۔ بعض لوگوں نے اس جنس مشتق کے لئے ضارب کی مثال پیش کی ہے، لیکن شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ضارب تو مشتق کا قسیم ہے، لہذا ضارب سے اسم جنس مشتق کی مثال دینا درست نہی ہے۔ دونوں غیر مشتق ہوں، مثال زید اور رجل بالترتیب۔

دوسری بات: والاشتقاق يفسر تارة ...... سے۔ اشتقاق کی دو تفسیریں ہیں۔ علمی اور عملی۔ ۱۔ علمی: اشتقاقِ علمی یہ ہے کہ دو کلموں میں کوئی مناسبت پائی جائے تو ایک کو دوسرے کی طرف لوٹایا جائے۔ تو جس کو لوٹایا وہ مشتق اور جس کی طرف لوٹایا، وہ مشتق منہ ہے۔ ۲۔ عملی: اشتقاقِ عملی کی تفسیر یہ ہے کہ ایک کلمہ سے حروف اصلیہ کو لیکر کوئی الگ کلمہ بنالیں۔ اب جو بنایا گیا وہ مشتق ہوگا اور جس سے بنایا گیا، وہ مشتق منہ ہوگا۔

تیسری بات: ولا يخفى أن العلم لايكون ...... سے۔ کہ علَم من حيث العلَم، میں اشتقاق نہیں ہوتا۔ ہاں معنی لغوی کے اعتبار سے اس میں اشتقاق ہو سکتا ہے۔ اس سے معلوم چلا کہ حقیقۃً مشتق، اسم جنس ہی ہوتا ہے۔

قولہ: إن أرید منه المسمی ...... : متن میں تقسیم نمبر۳ میں یہ لفظ گزرا تھا، شارح اس کی وضاحت کررہے ہیں کہ یہ اس بات کا اظہار ہے کہ مطلق میں نفسِ مسمی مطلوب ہوتا ہے، اس کے افراد مراد نہیں ہوتے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں، اس لئے کہ آیت "فتحریر رقبۃ" میں ایک فردآزاد کرنا مراد ہے، نہ کہ مسمی؟

گویا شارح رحمہ اللہ نے مصنف رحمہ اللہ پراعتراض کردیا۔ جواب: ہم یہ دے سکتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ کا مطلوب بھی یہی ہے کہ فرد مراد ہے البتہ فرد، مسمی کے ضمن میں ہوگا۔فلا اشکال۔

فهي ما وضع، لما كان الخارج ...... : اس عنوان کے تحت معرفہ ونکرہ کی تعریف کرنے کی وجہ بیان فرمارہے ہیں، کہ ان کی تعریف اس لئے کی گئی کہ نکرہ کے بعض افراد، تقسیم سے خارج ہورہے تھے۔اوروہ افراد یہ ہے کہ نکرہ کا استعمال ''فرد'' میں ہو نہ کہ ''مسمی'' میں۔اس لئے نکرہ کی تعریف کرنی پڑی، اسی طرح معرفہ کے بعض افراد، جومعہود ہیں وہ نکل رہے تھے، اس وجہ سے معرفہ کی تعریف کرنی پڑی۔

قولہ: عند الإطلاق للسامع، قید...... : شارح فرماتے ہیں، بہترین تعریف یہ ہے کہ مذکورہ بالا قیود کی بجائے دلالت کو لے کر یوں کہا جائے کہ اگر لفظ کی دلالت معنی متعین پر ہو، تو معرفہ ہے اور اگر اسکی دلالت معنی متعین پر نہیں تو نکرہ ہے، اوراطلاق اور للسامع کے قیود کا اعتبار نہیں، جس کی طرف مصنفؒ گئے ہیں، اس لئے کہ جب کہا جائے "جائنی رجل" تو ممکن ہے کہ "رجل" متکلم کی طرح سامع کی نظر میں بھی متعین ہو، لیکن دلالت لفظ کے اعتبار سے چونکہ "رجل" متعین نہیں ہے، اس لئے یہ نکرہ ہے، تو معلوم ہوا کہ اعتبار دلالتِ لفظ کا ہے نہ کہ "عند الاطلاق اورللسامع" کا۔

جواب: گویا یہ مصنفؒ پراعتراض کیا گیا تو ہم جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ مصنفؒ کی مراد بھی "عند الاطلاق السامع" سے یہی ہے، جوآپ نے بیان کیا، اس لئے کہ "عندا لاطلاق للسامع" کا مطلب یہ ہے معرفہ وہ ہے کہ اس کی وضع میں واضع کے نزدیک تعیین للسامع معتبر ہوتی ہے، اورنکرہ وہ ہے جس کی وضع میں واضع کے نزدیک تعیین للسامع معتبر نہیں ہوتی۔

قولہ: وأعلم أنه يجب إلی آخره...... : یہ بعینہ وہ بات ہے، جومتن میں وضاحت سے گزری۔ لیکن شارح رحمہ اللہ نے صرف اپنے الفاظ میں اس کو بیان کیا ہے۔

وما ذکر من أن النکرة الموصوفة...... : یہ ایک سوال ہے کہ آپ نے کہا تھا کہ ایک لفظ مختلف حیثیتوں سے عام اور خاص نہیں ہوسکتا۔لیکن ہم آپ کو ایک ایسا لفظ دکھائیں گے، جو عام بھی ہے اور خاص بھی ہے

اور وہ ہے نکرہ موصوفہ؟

جواب: شارح رحمہ اللہ نے فسیجي، جوابه کہہ کر فرمایا کہ جواب کا انتظار کریں، جس کا حاصل یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ کے "عام من وجہ" اور "خاص من وجہ" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نکرہ موصوفہ اس مطلق کے اعتبار سے "خاص" ہوتا ہے، جس میں یہ قید نہیں ہوتی اور جن افراد میں یہ قید موجود ہوتی ہے ان کے اعتبار سے وہ "عام" ہوتا ہے، بالفاظ دیگر یوں کہا جائے کہ "نکرہ موصوفہ" حقیقۃ "خاص" نہیں ہوتا، جس کی وضع معنی واحد یا معانی کثیر محصور کے لئے ہوتی ہے، بلکہ وہ اضافی طور پر خاص ہوتا ہے، اور حقیقۃ وہ "عام" ہی ہوتا ہے۔

هذا غاية ما تكلفت لتقرير ......: آخر میں شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر چہ اس تقسیم اور اس کی اقسام کو واضح کرنے میں میں نے بہت تکلف کیا لیکن یہ محل نظر ہے۔

خاص کے حکم کا بیان

فصل: الخاص من حيث هو خاص أي: من غير اعتبار العوارض والموانع، كالقرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة، مثلاً يوجب الحكم، فإذا قلنا: زيد عالم، فزيد خاص، فيوجب الحكم بالعلم على زيد وأيضاً العالم لفظ خاص بمعناه، فيوجب الحكم بذلك الأمر الخاص على زيد قطعا و سيجيء أنه يراد بالقطعي مغنيان، والمراد ههنا: المعنى الأعم، وهو: أن لا يكون له احتمال ناشٍ عن دليل، لا أن لا يكون له احتمال أصلاً۔

ترجمہ: فصل ((خاص بایں حیثیت کے وہ خاص ہو)) یعنی موانع اور عوارض مثلا ایسا قرینہ، جو معنی حقیقی کے مراد لینے میں رکاوٹ ہو۔ کا اعتبار کئے بغیر ((حکم کو واجب کرتا ہے))۔ پس جب ہم نے کہا "زید عالم" تو اس میں زید خاص ہے، جو علم کے حکم کو مسمی یعنی زید پر واجب کرتا ہے۔ اس طرح عالم بھی اپنے معنی کے ساتھ خاص ہے، تو یہ بھی اس امر خاص کے ساتھ حکم کو، زید پر واجب کرے گا ((قطعی طور پر))۔ اور یہ بات آگے آئے گی کہ قطعاً سے دو معنی مراد لئے جاتے ہیں (ایک عام اور ایک خاص) اور یہاں پر قطعاً کا عام معنی مراد ہے، وہ یہ کہ کوئی ایسا احتمال خاص کے موجب للحکم ہونے میں نہیں ہوتا، جو ناشی عن دلیل ہو، نہ کہ یہ خاص معنی کہ سرے سے کوئی احتمال ہی نہ ہو۔ (یعنی یہ دوسرا معنی خاص ہے، جو کہ یہاں مراد نہیں)۔

فصل: الخاص من حيث هو خاصٌ......

مصنف فرماتے ہیں کہ قطع نظر عن القرائن خاص من حیث الخاص حکم کو ثابت کرتا ہے مثلاً زید عالم۔ زید لفظ خاص ہے، جو قطع نظر عن القرائن اپنے حکم کو واجب کر دیتا ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ زید کے مسمی پر کوئی حکم لگایا جائے۔ اور عالم بھی ایک لفظ خاص ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعے سے زید پر حکم واجب کیا جائے۔ باقی مع قطع نظر کی بات ہم نے اس لئے کی کہ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ لفظ خاص ہوتا ہے، لیکن کسی عارض اور قرینہ کی وجہ سے حکم واجب نہیں ہوتا۔ اور قطعاً کا معنی دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ قطعی سے مراد یہ ہے کہ اس کے خلاف کوئی حکم مطلقاً نہ ہو، نہ ناشی عن دلیل، نہ غیر ناشی عن دلیل۔ اور دوسرا یہ کہ ناشی عن دلیل نہ ہو اور مصنف فرماتے ہیں کہ عنقریب قطعی کا معنی آجائے گا، ہم نے آپ کو بتادیا کہ یہاں دوسرا معنی مراد ہے۔

خاص کے حکم پر پہلی تفریع

ففي قوله تعالىٰ: ﴿ثلاثة قروء﴾ لا يحمل القروء على الطهر، وإلا فإن احتسب الطهر الذي طلق فيه، يجب طهرَانِ، وبعضٌ، فإن لم يحتسب، تجب ثلثة وبعض. اعلم! أن القرء لفظ مشترك وضع للحيض، ووضع للطهر: ففي قوله تعالىٰ: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء﴾ المراد من القرء: الحيض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ، والطهر عند الشافعي رحمه الله تعالىٰ، فنحن نقول: لو كان المراد: الطهر، لبطل موجب الخاص، وهو لفظة: ثلاثة؛ لأنه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع، هو الذي يكون في حالة الطهر، فالطهر الذي طلّق فيه، إن لم يحسب من العدة تجب ثلثة أطهار وبعض، وإن احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهرانِ وبعضٌ.

ترجمہ: ((پس اللہ رب العزت کے ارشاد "ثلاثة قروء" (البقرة: ۲۲۸) میں "قروء" کو طہر پر محمول نہیں کریں گے، ورنہ اگر آپ اس طہر کو عدت میں شمار کریں، جس میں طلاق دی ہے، تو دو طہر کامل اور ایک آدھا واجب ہوں گے۔ اور اگر اس (طہر کو جس میں طلاق دی ہے) شمار نہ کریں، تو تین طہر کامل اور ایک آدھا واجب ہونگے))۔ جاننا چاہئے کہ قروء لفظ مشترک ہے، اس کو حیض کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے اور طہر کے لئے بھی۔ پس اللہ رب العزت کے ارشاد "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" میں قروء سے مراد امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں حیض ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں طہر۔ پس ہم کہتے ہیں

کہ اگر (قروء سے) مراد طہر ہو، تو لفظ خاص کا موجب، باطل ہو جائے گا اور خاص "ثـلثة" کا لفظ ہے، اس لئے کہ اگر مراد طہر ہو اور (طلاق میں سے) مشروع طلاق وہ ہے، جو طہر میں ہو۔ اب اگر وہ طہر، جس میں طلاق دی ہے، اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے، تو تین طہر پورے اور بعض حصہ چوتھے کا واجب ہوگا۔ اگر شمار کیا جائے، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے، تو دو طہر پورے اور تیسرے کا بعض حصہ واجب ہوگا۔ (تو لفظ خاص جو کہ ثلثة ہے اس کے مقتضیٰ پر عمل نہ ہوگا)۔

ففي: قوله تعالیٰ: ثلاثة قروء ......

لفظ ثلاثہ اسم عدد ہے اور اپنے معنی کے لئے خاص ہے کہ دو سے اوپر اور چار سے نیچے کے عدد کو ثلاثہ کہا جاتا ہے۔ اب آیت ثـلاثة قـروء میں، اگر قـروء سے طہر مراد لیا جائے، تو تین والا عدد درست ثابت نہیں ہوگا، اس طرح کہ جس طہر میں طلاق دی ہے، اگر اس کو شمار نہ کیا جائے، تو عدت تین طہر اور چوتھے کا بعض ہو جاتی ہے۔ لہٰذا تین (جو کہ خاص ہے) کے موجب پر عمل نہیں ہوا۔

اور اگر وہ طہر جس میں طلاق دی ہے، اس کو شمار کیا جائے، جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے، تو یہ کل دو طہر اور تیسرے کا بعض ہوگا، لہٰذا تین (جو کہ خاص ہے) کے موجب پر عمل نہیں ہوا۔ ہاں اگر قروء سے حیض والا معنی مراد لئے جائیں تو تین حیض مکمل ہو جائیں گے اور ثـلاثة کا لفظ اپنے معنی کے اعتبار سے درست ثابت ہوگا۔ اب آیئے تفصیل کی طرف۔

تفصیل: یہ ہے کہ قرآن کریم میں ﴿ثـلاثة قروء﴾ کا ذکر ہے کہ مطلقہ عورت کے لئے تین أقراء عدت ہے۔ قـــروء کا لفظ دو معنوں کے لئے مشترک ہے طہر اور حیض، اس آیت میں کونسا معنی مراد لیا جائے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی نظر میں حیض والا معنی مراد ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی نظر میں طہر والا معنی مراد ہے۔ حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر طہر والا معنی مراد لیں، تو ثـلاثة کا معنیٰ درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر اس طہر کو نہ گنا جائے، جس میں طلاق دی جائے تو عدت، تین طہر پورے اور چوتھے کا بعض حصہ ہوگی اور اگر اس کو گنا جائے تو عدت دو طہر اور بعض حصہ تیسرے طہر کا ہوگی، اور ثـلاثة والا معنی درست نہیں ہوگا۔ لیکن اگر حیض کا معنی مراد لوگے تو ثـلاثة جو کہ لفظِ خاص ہے اس کا معنی درست ثابت ہوگا، کہ جس طہر میں طلاق دی جائے اس کے بعد جب تین حیض گزریں گے تو عدت مکمل ہو جائے گی، اور "ثلاثہ" کے لفظ پر درست عمل ہو سکے گا۔

شوافع کا استدلال یہ ہے کہ "ثلاثة" اسم عدد ہے اور "قروء" معدود اور قاعدہ یہ ہے کہ تین سے لیکر دس تک اگر معدود مذکر ہو تو عدد مؤنث ہوگا اور اگر معدود مؤنث ہو تو عدد مذکر ہوگا۔ اب یہاں عدد مونث ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معدود مذکر ہونا چاہئے۔ لہذا اب طہر کا معنی مراد لیں گے، اس لئے کہ وہ مذکر ہے اور حیض تو مونث سماعی ہے۔

جواب: حنفیہ نے اس کا جواب دیا کہ واقعتاً ثلاثة کا لفظ، اسم عدد مونث ہے اور قروء سے مذکر مراد لینا چاہئے۔ لیکن بات یہ ہے کہ قروء لفظ کے اعتبار سے مذکر ہے۔ اس وجہ سے اس کے لئے اسم عدد مؤنث لایا گیا۔

ایک سوال وجواب

على أن بعض الطهر ليس بطهر وإلا لكان الثالث كذلك، جواب إشكالٍ مقدّر وهو: أن يقال: لِمَ قُلتُم إنه إذا احتسب يكون الواجب طهرَيْن وبعضاً، بل الواجب ثلاثة؛ لأن بعض الطهر طهر، فإن الطهر أدنى مايطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلاً فنقول في جوابه: إن بعض الطهر ليس بطهر؛ لأنه لو كان كذلك لا يكون بين الأول والثالث فرق، فيكفي في الثالث بعض طهر، فينبغي أنه إذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج، وهذا خلاف الإجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله تعالىٰ و قد تفردت بهذا.

ترجمہ: ((اور علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ بعض طہر، طہر (کامل) نہیں، ورنہ تو تیسرا بھی اس طرح ہوگا)) (یہ عبارت) ایک اشکال مقدر کا جواب ہے وہ (اشکال) یہ ہے کہ آپ نے یہ بات کیوں کہی کہ جب اس طہر کو عدت میں شمار کریں گے جس میں طلاق دی ہے تو پھر دو طہر پورے اور تیسرے کا بعض واجب ہوگا، بلکہ واجب پورے تین (طہر) ہونگے۔ اس لئے کہ بعض طہر بھی طہر (مستقل) ہے اس لئے کہ طہر کہا جاتا ہے أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر اور وہ ایک گھڑی بھی ہوسکتا ہے؟ پس ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ بعض طہر، طہر مستقل نہیں ہے، اس لئے کہ اگر یہ اس طرح ہو یعنی بعض طہر، طہر مستقل ہو، تو پھر طہر اول اور طہر ثالث میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے، تو تیسرے میں بھی بعض پر اکتفاء کیا جانا چاہئے، تو مناسب ہوگا کہ جب طہر ثالث میں سے کچھ وقت گزر جائے، تو عورت کے لئے شادی کرنا حلال ہو، جب کہ یہ بات خلاف اجماع ہے اور یہ جواب شوافع کے شبہ (اشکال) کو جڑوں سے اکھیڑنے والا ہے اور اس جواب میں، مَیں منفرد ہوں۔

علىٰ أن بعض الطهر ليس بطهر ......

سابق عبارت میں ہم نے کہا تھا کہ جس طہر میں طلاق دی گئی ہے، اگر اس کو عدت میں شمار کیا جائے (جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے) تو پھر ''ثلاثۃ'' کے معنی پر درست عمل نہ ہو سکے گا کہ دو طہر اور تیسرے طہر کا بعض حصہ واجب ہوگا، تو اب شوافع نے اس بات کا جواب یہ دیا کہ طہر اول، جس میں طلاق دی گئی ہے، ہم اس کو شمار کرتے ہیں اور اس طور پر کہ اس میں طہر کا بعض حصہ موجود ہے۔ لہٰذا اس کو مستقل طہر شمار کیا جائے گا تو تین ہی طہر واجب ہوں گے اور ثلاثۃ کا معنی بھی درست ہوگا۔

جواب: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب دیا کہ پھر تو طہر اول اور ثالث میں کوئی فرق نہیں کیونکہ وہ بھی طہر ہے اور یہ بھی طہر۔ لہٰذا وہ عورت جو عدت گزار رہی ہے تو تیسرے طہر کی چند گھڑیاں گزرنے کے بعد اس کے لئے دوسرے شوہر سے نکاح درست ہونا چاہئے، حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے۔ وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي و قد تفردت بهذا.

خاص کے حکم پر دوسری تفریع

وقوله تعالىٰ: ﴿فإن طلقها فلا تحل له﴾، ألفاء لفظ خاص للتعقيب، وقد عقب الطلاق بالافتداء فإن لم يقع الطلاق بعد الخلع، كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالىٰ يبطل موجب الخاص تحقيقه: أنه تعالىٰ ذكر الطلاق المعقّب للرجعة مرّتين ثم ذكر افتداء المرأة، وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ماسبق، وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال و بمال، لا كما يقول الشافعي رحمه الله تعالىٰ إن الافتداء فسخ؛ فإن ذلك زيادة على الكتاب ثم قال: فإن طلقها أي: بعد المرتين سواء كانتا بمال أو بغيره ففي اتصال الفاء بأول الكلام وانفصاله عن الأقرب۔ فساد التركيب.

اعلم! أن الشافعي رحمه الله تعالىٰ يصل قوله تعالىٰ: فإن طلقها، بقوله تعالىٰ: الطلاق مرتان، ويجعل ذكر الخلع، وهو قوله تعالىٰ: ولا يحل لكم أن تأخذوا إلى قوله تعالى: ﴿فأولئك هم الظالمون﴾ معترضاً، ولم يجعل الخلع طلاقاً، بل فسخاً وإلا يصير الأولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله: فإن طلقها رابعاً وقال: المختلعة، لا يلحقها صريح الطلاق، فإن قوله: فإن طلقها متصل بأول

الکلام ووجه تمسکنا مذکور في المتن مشروحاً.

ترجمہ:((اور اللہ رب العزت کے قول "فإن طلقها فلا تحل له"(البقرة: ۲۳۰) میں "فا" لفظ خاص ہے اور تعقیب کے معنی کے لئے آتا ہے اور آیت مذکورہ میں طلاق کو عورت کے فدیہ دینے کے بعد ذکر کیا ہے۔ پس اگر خلع کے بعد طلاق واقع نہ ہو، جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں تو خاص کا موجب باطل ہوجائے گا۔ تحقیق اس کی یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے دو طلاق رجعی کو ذکر کیا پھر عورت کے فدیہ دینے کو ذکر کیا (اور یہ افتداء عورت کا فعل ہے)، یہاں پر عورت کے فعل کو خصوصی طور پر ذکر کرنا خود زوج ہی کے فعلِ سابق یعنی طلاق کی تاکید وتقریر ہے، گویا اللہ تعالیٰ نے طلاق کی دونوعوں (قسموں) یعنی بالمال اور بغیر مال کو بیان کیا، نہ یہ کہ جس طرح امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عورت کا فدیہ دینا فسخ نکاح ہے، اس لئے کہ یہ تو کتاب اللہ پر زیادتی ہے۔ اس کے بعد فرمایا "فإن طلقها" یعنی دو طلاقوں کے بعد چاہے، بالمال ہوں یا بغیر مال (تو پھر آیت میں بقیہ حکم یہ ہے کہ عورت کو طلاق مغلظہ ہوجائے گی فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره)۔ پس "فإن طلقها" میں "فا" کو اول کلام سے (یعنی "الطلاق مرتان" سے ملانا اور قریب کلام سے الگ کرنا ترکیب میں فساد کر پیدا کرتا ہے))۔

معلوم رہے کہ حضرت امام شافعی، اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فإن طلقها" کو "الطلاق مرتان" سے ملاتے ہیں اور درمیان میں خلع کو، جو کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ولا یحل لکم أن تاخذوا الی قوله تعالیٰ: فأولئك هم الظالمون" میں مذکور ہے، اس کو جملہ معترضہ شمار کرتے ہیں اور خلع کو طلاق نہیں جانتے، بلکہ فسخ نکاح مانتے ہیں، ورنہ تو پہلی دو طلاقیں، جو کہ "الطلاق مرتان" میں ہیں خلع کے ساتھ مل کر تین ہوجائیں گی اور آگے "فإن طلقها" چوتھی طلاق ہوگی (جبکہ شریعت میں تین سے زیادہ طلاقوں کی نظیر نہیں)، امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، کہ مختلعہ عورت کے ساتھ صریح طلاق جو "فإن طلقها" میں ہے ملحق نہیں ہوسکتی، (کیونکہ وہ فسخ نکاح کی وجہ سے محل طلاق نہیں رہی)۔ تو اب "فإن طلقها" متصل ہوگا اول کلام یعنی الطلاق مرتان کے ساتھ۔ اور ہمارا طریقہ استدلال یعنی مذہب احناف متن میں وضاحت کے ساتھ گزر چکا ہے۔

وقوله تعالیٰ: ﴿فإن طلقها فلا تحل له﴾......

خاص کی تفریعات میں سے یہ دوسری تفریع ہے۔ کہ اللہ کے اس ارشاد فإن طلقها فلا تحل له...... میں

فاء لفظ خاص ہے، اس کا معنی تعقیب ہے۔ لہذا الطلاق مرتان میں دو طلاقوں کا ذکر ہوا، جو بغیر مال کے ہیں اس کے بعد فلا تحل له...... میں خلع کا ذکر ہے، جو درحقیقت طلاق بالمال ہے۔ اس کے بعد فإن طلقها میں فاء کا تعلق فلا تحل له سے ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ خلع بھی طلاق ہے۔ اب خلع کے بعد بھی کوئی مزید طلاق دینا چاہے، تو دے سکتا ہے اور یہ سب کچھ معلوم ہوا فان طلقها میں فاء کے خاص ہونے سے۔

اب امام شافعی رحمہ اللہ کا ارشاد ہے کہ الطلاق مرتان میں دو طلاقوں کا ذکر ہے اور فإن طلقها یہ تیسری طلاق ہے، درمیان میں بطور جملہ معترضہ کے خلع کا ذکر ہے، جو کہ فسخ نکاح ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر ہم خلع کو طلاق شمار کرلیں، تو طلاق کی تعداد تین سے بڑھ کر چار ہوجائے گی، جس کی نظیر شریعت مطہرہ میں نہیں ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ خلع میں جو طلاق ہے، وہ الگ طلاق نہیں، بلکہ بعینہ اس طلاق کا ذکر ہے، جو پہلے ذکر ہوئی۔ فرق صرف اتنا ہے کہ الطلاق مرتان میں بغیر مال کے طلاق، اور خلع میں بالمال طلاق کا ذکر ہے۔ باقی اگر کوئی دو طلاقیں بالمال یا بغیر المال دے دے۔ تو تیسری طلاق دینے سے عورت مغلظہ ہوجائے گی۔ یہاں جو خلع کا ذکر ہے اس میں ایک لفظ ہے ﴿فلا جناح عليكم فى ما افتدت به﴾ (البقرة: ٢٣٤)۔ اس میں عورت کے فعل کا ذکر ہے، اس اعتبار سے کہ یہ زوج کے فعلِ طلاق کی تقریر ہے، کہ زوج نے طلاق دی اور زوجہ نے تقریر و تصویب کرتے ہوئے اس کو مال دے دیا، ورنہ تو طلاق دینا زوج کا فعل ہے، نہ کہ عورت کا۔

خاص کے حکم پر تیسری تفریع

وقوله تعالىٰ: ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ (النساء: ٢٤) الباء لفظ خاص يوجب الإلصاق فلا ينفك الابتغاء أي: الطلب وهو العقد الصحيح عن المال أصلاً فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد؛ فإن المهر لا يجب بنفس العقد إذا كان فاسداً خلافاً للشافعي والخلاف ههنا في مسألة المفوضة، أي: التي نكحت بلا مهر، أو نكحت على أن لا مهرَ لها، لايجب المهر، عند الشافعي رحمه الله تعالىٰ، عند الموت. وأكثرهم على وجوب المهر، إذا دخل بها. وعندنا يجب كمال مهر المثل إذا دخل بها أو مات أحدهما.

ترجمہ: ((اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد "أن تبتغوا بأموالكم" (النساء:۲۴) میں "باء" لفظ خاص ہے، جو الصاق کو واجب کرتا ہے۔ لہذا ابتغاء یعنی طلب عقد صحیح میں مال سے بالکل جدا نہیں ہوسکتا۔ پس یہ مال یعنی

مہر نفس عقد سے واجب ہو جائے گا)) بخلاف عقد فاسد کے، کہ اس میں نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا۔
برخلاف قول امام شافعی کے۔ ملحوظ رہے کہ اختلاف یہاں پر مفوضہ یعنی اس عورت کے حق میں ہے، جس کا نکاح بغیر مہر کے ہوا ہو یا اس شرط پر ہوا ہو کہ اس کے لئے مہر نہیں، تو امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں موت احدہما پر مہر واجب نہیں ہوگا، جب کہ اکثر شوافع دخول کی صورت میں وجوب مہر کے قائل ہیں۔ ہمارے ہاں جب دخول ہوا یا دونوں میں سے کوئی مر گیا، تو کامل مہر مثل واجب ہوگا۔

وقوله تعالیٰ: ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾......

یہ خاص کی تفریعات میں سے تیسری تفریع ہے کہ اللہ کے اس ارشاد "أن تبتغوا بأموالكم" میں باء خاص ہے اور الصاق واتصال کے لئے ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ کوئی نکاح بغیر مال کے درست نہیں۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت مفوّضہ ہے، رشتہ داروں نے نکاح کروا کر اس کو کسی آدمی کے حوالے کر دیا اور نکاح میں مہر کا ذکر ہی نہیں کیا یا یہ کہ رشتہ داروں نے یہ شرط لگائی کہ اس کا مہر نہیں ہوگا۔ اس کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے کوئی مہر نہیں، اس لئے کہ یا تو اس نکاح میں مہر کا ذکر ہی نہیں یا شرط لگائی گئی کہ مہر نہیں ہوگا اور اکثر شوافع کا قول یہ ہے کہ جب اس عورت سے دخول ہو، تو دخول پر مہر واجب ہوگا، پہلے نہیں۔ لہذا قبل الدخول اگر أحد الزوجین مر جاتے ہیں تو امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی نظر میں اس کے لئے کوئی مہر نہیں۔

اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "أن تبتغوا بـأموالكم" میں باء اتصال کے لئے ہے۔ لہذا اگر شرط، عدم مہر ہو، یا مہر کا ذکر ہی نہ ہو، تب بھی مہر واجب ہے۔ ورنہ تو خاص (لفظ باء) کا موجب باطل ہوگا، اس لئے کہ (باء) کا موجب یہ ہے کہ ابتغاء مال سے متصل ہو۔ لہذا اگر دخول ہو یا أحد الزوجین، دخول سے پہلے مر گئے، تو مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ موت تو نکاح کو کمال تک پہنچانے والی ہے۔

خاص کے حکم پر چوتھی تفریع

وقوله تعالیٰ: ﴿قد علمنا ما فرضنا﴾، خص فرض المهر، أي: تقديره بالشارع فيكون أدناه مقدراً، خلافاً له؛ لأن قوله: فرضنا، معناه: قدرنا، وتقدير الشارع إما أن يمنع الزيادة، أو يمنع النقصان، والأول منتف؛ لأن الأعلى غير مقدر في المهر إجماعاً فتعين الثاني فيكون الأدنى مقدراً، ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس بشيء، هو معتبر شرعاً في مثل هذا الباب، أي:

كونه عوضاً لبعض أعضاء الإنسان، وهو عشرة دراهم؛ فإنه يتعلق بها وجوب قطع اليد، وعند الشافعي رحمه الله تعالىٰ كل ما يصلح ثمنا يصلح مهراً و أورد فخر الإسلام رحمه الله تعالىٰ في هذا الفصل مسائل أخر أوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ، إلا مسألتين تركتهما بالكلية، مخافة التطويل، وهما مسألتا الهدم والقطع مع الضمان.

ترجمہ:((اوراللہ تعالیٰ کے ارشاد"قد علمنا ما فرضنا" (الأحزاب: ۵۰) میں فرضِ مہر یعنی مہر کی تقدیر اور اندازے کو شارع کے ساتھ خاص کیا ہے۔لہذا ادنی مہر مقرر ہوگا، (من جانب الشارع) بر خلاف امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے))اس لئے کہ قول باری تعالیٰ "فرضنا" کا معنی ہے، قدرنا۔اور شارع کی تقدیر یا تو مانعِ زیادت ہوگی یا مانع کمی، اول تو منتفی ہے، کیونکہ زیادہ سے زیادہ مہر کی مقدار شرعاً بالاجماع مقرر نہیں۔لہذا ثانی متعین ہوا۔(یعنی شارع کی تقدیر مانع از کمی ہوگی)لہذا ادنی مہر مقرر ہوگا، لیکن چونکہ اس ادنی مقدار مہر کو شارع نے بیان نہیں کیا۔لہذا ہم اس کو رائے اور قیاس کے طور پر معلوم کریں گے،(اور قیاس کریں گے)ایسی چیز پر جو شرعاً اس باب میں معتبر ہے،یعنی انسان کے بعض اعضاء کے عوض ہونے میں معتبر ہے اور وہ دس درہم ہیں، کیونکہ ان کے ساتھ قطع ید کا وجوب متعلق ہوتا ہے۔اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں"كل مايصلح ثمنا يصلح مهراً" کہ جو چیز ثمن بن سکے، وہ مہر بھی بن سکتی ہے اور امام فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس فصل میں اور مسائل بھی ذکر کئے ہیں، جن کو میں نے فصل النسخ کے آخر میں زیادۃ علی النص کے مباحث میں ذکر کیا ہے۔مگر دو مسئلوں کو طوالت کے خوف سے بالکلیہ ہی چھوڑ دیا ہے اور وہ ایک تو"ہدم" کا مسئلہ اور دوسرا"قطع مع الضمان" کا مسئلہ ہے۔

وقوله تعالىٰ: ﴿قد علمنا ما فرضنا﴾......

یہ خاص کے حکم پر چوتھی اور آخری تفریع ہے۔فرماتے ہیں کہ اللہ کے اس ارشاد "قد علمنا ما فرضنا" (ترجمہ تحقیق ہم جانتے ہیں جو کچھ ہم نے ان پر مقرر کیا)۔میں"فرض"ایک خاص لفظ ہے،جس کا معنی ہے قدر یعنی مقرر کرنا۔غرض یہ ہے کہ مہر کی مقدار مقرر ہے۔اب تقدیر دو کام کرتی ہے۔ا-زیادت کو روکتی ہے۔۲-نقصان کو روکتی ہے۔لیکن یہاں زیادت بالاتفاق جائز ہے، جتنا بھی چاہیں رکھ لیں،اگرچہ پسندیدہ نہیں،لیکن حرام وممنوع بھی نہیں۔تو جب زیادہ بالاتفاق جائز ہے،تو لہٰذا تقدیر کا کام یہ ہوگا کہ صرف نقصان کو روکے اور یہ کہا جائے کہ کم از کم مقدارِ مہر،شریعت کے ہاں مقرر ہے۔یہ آیت کا حاصل ہے۔لیکن ہم نے دیکھا کہ شریعت مطہرہ قرآن وسنت میں

کہیں اقل مہر کی مقدار ذکر نہیں کی گئی۔ جب قرآن وحدیث نے بیان نہیں کیا تو ہم اس کو دوسرے مسئلے پر قیاس کریں گے اور وہ مسئلہ ''سرقہ'' ہے اس لئے کہ مسئلہ ''سرقہ'' میں جس مال کے بدلے ہاتھ کاٹا جاتا ہے، وہ مال ہاتھ کا عوض ہے اور اسی طرح یہاں بھی یہ مال ''ملکِ بضع'' کا بدلہ ہے۔ اس لئے ہم اس مسئلہ کو سرقہ پر قیاس کرتے ہیں تو وہ چوری جس پر ہاتھ کٹے اس کی مقدار دس درہم ہونی چاہئے۔ لہذا مہر کی مقدار بھی دس درہم ہونی چاہئے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ کوئی مقدار مقرر نہیں، بلکہ مفوض الی رأی الزوجین ہے۔

وأورد فخر الإسلام رحمه الله ......۔ آخر میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس فصل میں فخر الاسلامؒ نے بعض مسائل کو مزید ذکر فرمایا ہے، جن کو میں فصل النسخ کے آخر میں زیادۃ علی النص کے مباحث میں ذکر کروں گا۔ البتہ دو مسئلے ایسے ہیں، جن کو میں بالکل چھوڑ دوں گا، ایک مسئلہ ''ہدم'' اور دوسرا مسئلہ ''قطع مع الضمان''، اس لئے کہ ان میں کافی طول ہے۔

عام کے حکم میں اختلاف کا بیان

فصل: حكم العام التوقف عند البعض، حتى يقوم الدليل؛ لأنه مجمل، لاختلاف أعداد الجمع، فإن جمع القلة يصح أن يراد منه كل عدد من الثلثة إلى العشرة، وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة إلى ما لا نهاية له؛ فإنه إذا قال: لزيد عليّ أفلس، يصح بيانه من الثلاثة إلى العشرة، فيكون مجملاً وإنه يؤكد بكلٍ وأجمعَ. ولو كان مستغرقاً لما احتيج إلى ذلك، ولأنه يذكر الجمع و يراد به الواحد، كقوله تعالى: الذين قال لهم الناس إن الناس، المراد منه: نعيم ابن مسعود أو: أعرابي آخر، والناس الثاني أهل مكة.

و عند البعض يثبت الأدنى، وهو: الثلاثة في الجمع، والواحد في غيره؛ لأنه المتيقن، فإنه إذا قال: لفلان عليّ دراهم، تجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم، لكنا نقول: إنما تثبت الثلثة؛ لأن العموم غير ممكن، فيثبت أخص الخصوص۔ و عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالىٰ يوجب الحكم في الكل نحو: جاء ني القوم، يوجب الحكم وهو: نسبة المجيء إلى كل أفراد تناولها القوم؛ لأن العموم معنى مقصود فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه؛ فإن المعاني التي هي مقصودة في التخاطب، قد وضع الألفاظ لها؛ و قد قال علي رضى الله عنه في الجمع بين الأختين وطئاً بملك

اليمين أحلتهُما آية، وهي قوله تعالىٰ: أو ماملكت أيمانكم؛ فإنها تدل على حل وطئ كل أمة مملوكة، سواء كانت مجتمعة مع أختها في الوطئ أولاً۔ وحرمتها آية، وهي: أن تجمعوا بين الأختين فإنها تدل على حرمة الجمع بين الأختين سواء كان الجمع بطريق النكاح أو بطريق الوطئ بملك اليمين، فالمحرم راجح، كما يأتي في فصل التعارض أن المحرم راجح على المبيح.

وابن مسعود رضي اللّٰه عنه جعل قوله تعالىٰ: و أولات الأحمال ناسخاً لقوله تعالىٰ: والذين يتوفون منكم، حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها، بوضع الحمل. اختلف علي وابن مسعود رضى الله عنهما في حامل توفي عنها زوجها! فقال علي رضى اللّٰه عنه: تعتد بأبعد الأجلين؛ توفيقاً بين الآيتين: إحدهما في سورة البقرة، وهي: قوله تعالىٰ: والذين يتوفون منكم و يذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً، والأخرى: في سورة النساء القصرى، وهي: قوله تعالىٰ: و أولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن، فقال ابن مسعود رضى اللّٰه عنه: من شاء باهلته، إن سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله: وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن، نزلت بعد قوله: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً، فقوله: يتربصن يدل على أن عدة المتوفى عنها زوجها بالأشهر سواء كانت حاملاً أولا وقوله: وأولات الأحمال، يدل على أن عدة الحامل، بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها أو طلقها: فجعل قوله: وأولات الأحمال أجلهن ناسخاً لقوله: يتربصن، في مقدار ما تناوله الآيتان، وهو ما إذا توفي عنها زوجها وتكون حاملاً۔ و ذلك عام كله، أي: النصوص الأربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود رضي الله عنهما في الجمع بين الأختين والعدة.

ترجمہ: فصل۔ عام کا حکم بعض حضرات کے ہاں توقف ہے، یہاں تک کہ دلیل قائم ہوجائے۔ کیونکہ یہ مجمل ہے، جمع کے اعداد میں اختلاف کی وجہ سے))، کیونکہ جمع قلت میں یہ بات درست ہے کہ اس میں تین سے دس تک کسی بھی عدد کو مراد لیا جائے اور جمع کثرت میں دس سے لے کر إلى مالانهاية نہ تک کسی بھی عدد کو مراد لیا جائے۔ کیونکہ جب کہا لـز يـدٍ عـلـيّ أفلس تو اس کا بیان تین سے دس تک صحیح ہے لہٰذا یہ مجمل ہوگا ((اور اس لئے بھی کہ اس کی تاکید کل اور أجمع کے ساتھ لائی جاتی ہے تو اگر یہ سب افراد کو شامل ہوتا تو تاکید کی ضرورت نہ ہوتی، اور اس لئے بھی کہ جمع کو ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے ایک فرد مراد ہوتا

ہے، جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد الذین قال لهم الناس إن الناس (آل عمران:۱۷۳))) الناس اول سے مراد یا تو نعیم ابن مسعود ہے یا کوئی اور اعرابی اور ثانی الناس سے اہل مکہ مراد ہیں۔

((اور بعض حضرات کے نزدیک (عام سے) ادنی فرد ثابت ہوگا، اور وہ جمع میں تین ہے اور غیر جمع (مثلا اسم جنس وغیرہ) میں ایک۔ کیونکہ یہی یقینی ہے))، اس لئے کہ جب کہا لفلانٍ عليّ دراهم۔ تو ہمارے اور تمہارے نزدیک بالاتفاق تین واجب ہوں گے لیکن ہم کہتے ہیں کہ تین کا ثابت ہونا اس لئے ہے کہ یہاں عموم مراد لینا ممکن نہیں، تو اخص خصوص واجب وثابت ہوگا (اور وہ جمع میں تین ہے اور غیر جمع میں ایک) ((اور ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں یہ (عام) تمام افراد میں حکم واجب کرتا ہے))۔ جیسے جاء نبي القوم میں (یہ عام) حکم یعنی نسبتِ مجی ء کو واجب کرتا ہے ان تمام افراد پر جن کو قوم شامل ہے ((اس لئے کہ عموم معنی مقصود ہے، تو ضروری ہے کہ کوئی ایسا لفظ ہو، جو اس پر دلالت کرے)) اس لئے کہ وہ معانی جو تخاطب میں مقصود ہوتے ہیں، یقیناً ان کے لئے الفاظ بھی وضع کئے ہوتے ہیں ((اور حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ملک یمین کے طور پر جمع بين الأختين باعتبار جماع جائز ہے، کہ ان کو حلال کہا ہے اس آیت ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ (النساء:۳)))نے، اس لئے کہ یہ آیت ہر مملوکہ باندی کے ساتھ حلتِ وطی پر دلالت کرتی ہے، چاہے وہ مملوکہ اپنی بہن کے ساتھ وطی میں جمع ہو یا نہ ہو ((اور اسی کو آیت کریمہ وان تجمعوا بين الاختين نے حرام کیا ہے))، اس لئے کہ آیت جمع بين الاختين کی حرمت پر دال ہے، چاہے جمع بطور نکاح ہو یا وطیا بملک الیمین ((پس محرم کو ترجیح ہوگی))۔ جیسا کہ تعارض کی فصل میں آئے گا کہ محرِّم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے۔ ((اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اللہ رب العزت کے قول وأولات الأحمال (الطلاق:۴) کو ناسخ قرار دیا ہے، والذين يتوفون منكم (البقرة:۲۳۴) کے لئے۔ یہاں تک کہ انہوں نے حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت، وضع حمل قرار دی ہے))۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا اختلاف ہوا حاملہ، متوفی عنہا زوجہا کے بارے میں چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ وہ أبعد الأجلين (یعنی چار ماہ دس دن اور وضع حمل میں سے جو مدت بعید ہوگی وہ) گزارے گی تاکہ دونوں آیتوں میں تطبیق ہو جائے۔ ایک سورۃ بقرۃ کی آیت ﴿والذين يتوفون منكم و يذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ (البقرة: ٢٣٤) اور دوسری سورۃ طلاق کی آیت وأولات الأحمال اجلهن أن يضعن

حملهن (الطلاق : ٤)۔ جب کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی چاہے تو میں اس سے اس بات پر مباہلہ کرنے کو تیار ہوں کہ سورۃ النساء القصریٰ (سورۃ الطلاق) سورۃ النساء الطولیٰ (سورہ بقرہ) کے بعد نازل ہوئی اور قول باری تعالیٰ وأولات الأحمال اجلهن أن يضعن حملهن۔ دوسرے ارشاد والذين يتوفون منكم و يذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهم أربعة أشهر وعشراً کے بعد نازل ہوئی۔ آیت کریمہ میں "يتربصن" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت اشہر کے ساتھ ہو، چاہے وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ۔ جب کہ وأولات الأحمال والی آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے، چاہے وہ متوفی عنہا زوجہا ہو یا مطلقہ۔ پس وأولات الأحمال کو ناسخ بنایا يتربصن والی آیت کے لئے۔ اتنی مقدار میں، جس کو یہ دونوں آیتیں شامل ہیں اور وہ مقدار وہ صورت ہے کہ جب عورت کا زوج فوت ہو جائے اور وہ حاملہ ہو ((اور یہ سب (یعنی دونوں جگہوں میں ناسخ و منسوخ) عام ہے))۔ یعنی مذکورہ نصوصِ اربعہ، جن سے حضرت علی اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے جمع بین الاختین اور عدت کے مسئلہ میں استدلال کیا ہے، یہ سب عام ہیں۔

فصل: حكم العام التوقف عندالبعض ......

اس فصل سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ عام کے حکم کے بارے میں تین مذاہب ذکر فرماتے ہیں۔

❶ پہلا مذہب: یہ ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک عام کے بارے میں توقف کیا جائے گا اس اعتبار سے کہ اس کے کتنے افراد مراد ہیں، کیونکہ عام مُجمل ہے۔ جو مُجمل کے بیان پر موقوف ہوتا ہے۔

❷ دوسرا مذہب: بعض لوگ کہتے ہیں کہ جمع میں تین افراد کے لئے حکم ثابت ہوگا، باقی کے لئے اگر قرینہ ہوا، تو صحیح ورنہ نہیں اور جمع کے علاوہ کی صورت میں ایک فرد میں حکم ثابت ہو جائے گا۔

❸ تیسرا مذہب: حنفیہ اور شوافع کا ہے اور یہ حضرات فرماتے ہیں کہ عام کا حکم تمام افراد میں ثابت ہو جائے گا۔

دلائل: ۱- پہلے مذہب والوں کی دلیل۔ ان کی تین دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل: یہ ہے کہ اعدادِ جمع میں اختلاف ہے، بایں طور کہ اگر جمع قلت ہے تو تین سے دس تک کا احتمال ہوگا اور اگر جمع کثرت ہے، تو دس سے لیکر الی مالانہایۃ مراد ہوتا ہے۔ لہٰذا بغیر قرینہ کے یہ معلوم نہیں ہوسکتا کہ تین مراد ہیں یا چار یا پچاس، تو معلوم ہوا کہ عام مجمل ہے تو جب تک کوئی قرینہ نہ ہو تب تک اس سے کوئی متعین عدد مراد نہیں لیا جاسکتا۔

دوسری دلیل: وانه یؤکد سے کہ عام کی تاکید کل اور أجمع کے لفظ سے ہوا کرتی ہے۔اس سے یہ معلوم چلا کہ عام اپنے افراد کے لئے مستغرق نہیں، کیونکہ اگر اس میں استغراق ہوتا، تو اس کی تاکید نہ ہوتی۔

تیسری دلیل: ولأنه یذکر الجمع سے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جمع کا ذکر ہوتا ہے اور اس سے فرد واحد مراد ہوتا ہے مثلاً قال لهم الناس: إن الناس۔اس آیت میں الناس اول یہ جمع ہے اور اس سے ایک فرد مراد ہے اور وہ نعیم ابن مسعود یا کوئی اعرابی ہے۔

۲-دوسرے مذہب والوں کی دلیل: یہ ہے کہ اخص الخصوص تو ہوتا ہی متیقن۔لہذا جمع میں تین ہی افراد مراد ہوں گے۔باقی کے لئے اگر قرینہ ہوا، تو صحیح ورنہ وہ مراد نہیں۔اور یہ حضرات بطورِ دلیل کہتے ہیں کہ دیکھو اگر کوئی اقرار کرلے کہ "لفلان عليّ دراهم" تو اس صورت میں بالاتفاق تین ہی درہم اس پر لازم ہوتے ہیں۔لیکن اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر جو ہم تین درہم لازم کررہے ہیں، یہ اس لئے کہ یہاں عموم ممکن نہیں۔لہذا اخص الخصوص ثابت ہوجاتا ہے۔

۳-تیسرے مذہب والوں کے دلائل: عندنا وعند الشافعي......سے۔ان کی تین دلیلیں ہیں:

۱-پہلی دلیل: یہ ہے کہ عموم ایک معنی مقصودی ہے اور لغت میں ہر معنی مقصودی کو ادا کرنے کے لئے کوئی لفظ ہوتا ہے، لہذا عموم کو ادا کرنے والا لفظ جمع ہے۔

۲-دوسری دلیل: وقد قال علي رضي الله عنه سے۔حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ کا ارشاد ہے "أو ماملكت أيمانكم" یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے، کہ وطی ہر باندی مملوکہ سے حلال ہے، چاہے وہ مملوکہ دو بہنیں ہی کیوں نہ ہوں تو ان کو ملکا اور وطیا جمع کرنا جائز ہے، آیت کے عموم کی وجہ سے اور دوسری آیت ہے ﴿أن تجمعوا بين الأختين﴾ (النساء: ۲۳) کہ دو بہنوں کو وطیا جمع کرنا جائز نہیں، چاہے وہ ملکِ نکاح میں جمع ہوں یا ملک یمین میں، اس آیت کے عموم کی وجہ سے۔تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان آیتوں میں تقابل کیا اور حرمت والی آیت کو راجح قرار دیا۔

۳-تیسری دلیل: وابن مسعود رضي الله عنه جعل ......سے۔یہ دلیل ذرا تفصیلی ہے اور دو عاموں سے مرکب ہے۔قصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اختلاف ہوا اس سلسلے میں کہ ایک عورت جس کا شوہر فوت ہوا اور وہ عوت حاملہ ہے۔اب آیا وہ وضعِ حمل والی عدت گزارے گی، یا متوفی

عنہازوجہاوالی، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سورۃ بقرہ والی آیت یعنی ﴿والذین یتوفون منکم ویذرون أزواجاً یتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ کے اعتبار سے اس کو متوفی عنہازوجہاوالی عدت گزارنی چاہئے، اور سورۃ طلاق والی آیت یعنی ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ کے اعتبار سے وضعِ حمل والی عدت گزارنی چاہئے۔ لہٰذا حضرت علی رضی اللہ عنہ دونوں آیتوں کو تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ عورت أبعد الأجلین سے عدت گزارے گی، وہ اس طرح کہ دیکھا جائے گا وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جونسی عدت طویل ہو، تو وہی عدت اس کے لئے مقرر کی جائے گی۔ جب کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یہ عورت وضعِ حمل والی عدت گزارے گی، اس لئے کہ سورۃ بقرہ والی آیت منسوخ ہے، سورۃ طلاق والی آیت سے۔ اتنی مقدار میں جتنی مقدار میں تعارض ہے۔ اور کوئی چاہے تو میں اس بارے میں مباہلے کے لئے تیار ہوں کہ یہ اسی طرح ناسخ منسوخ ہیں۔ بہر حال یہ جو آخری دو دلیلوں میں چار آیتیں ذکر ہیں، یہ ساری عام ہیں تو ان سے بھی معلوم چلا کہ عام کا حکم تمام افراد میں ثابت ہوتا ہے۔

عام کے حکم میں احناف وشوافع کے اختلاف کی تفصیل

لكن عند الشافعي رحمه الله تعالىٰ هو دليل فيه شبهة، فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس، أي: تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس؛ لأن كل عام يحتمل التخصيص، وهو شائع فيه أي: التخصيص شائع في العام. وعندنا هو قطعي مساوٍ للخاص، وسيجيء معنى القطعي، فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما مالم يخص بقطعي؛ لأن اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً له إلا أن تدل القرينة على خلافه، ولو جاز إرادة البعض بلا قرينة يرتفع الأمان عن اللغة، والشرع بالكلية؛ لأن خطاباتِ الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر، فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص، فالتاكيد يجعله محكماً.

هذا جواب عماقالت الواقفية: إنه يؤكد بكل وأجمع، وأيضاً عماقال الشافعي رحمه الله تعالىٰ: إنه يحتمل التخصيص فنقول: نحن لا ندعي أن العام لا احتمال فيه أصلاً فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص، فإذا أكد يصير محكماً أي: لا يبقى فيه احتمال أصلاً؛ لا ناشٍ عن دليل، ولا غير ناشٍ عن دليل.

ترجمہ: ((لیکن امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں عام ایک ایسی دلیل ہے، جس میں شبہ ہے۔ لہذا اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ جائز ہے)) یعنی کتاب کے عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس میں سے ہر ایک سے جائز ہے۔ ((اس لئے کہ ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور وہ اس میں عام ہے)) یعنی تخصیص عام میں مشہور ہے۔ ((اور ہمارے نزدیک عام قطعی ہے اور (قطعیت میں) خاص کے مساوی ہے اور قطعیت کا معنیٰ عنقریب آ جائے گا، لہذا عام کی تخصیص ان دونوں (خبر واحد اور قیاس) سے جائز نہیں، جب تک کہ اس کی تخصیص کسی (دلیل) قطعی سے نہ ہو، اس لئے کہ جب کسی لفظ کو کسی معنیٰ کے لئے وضع کیا جاتا ہے۔ تو وہ معنیٰ اس لفظ کے ساتھ لازم ہوتا ہے الا یہ کہ کوئی قرینہ اس کے خلاف دلالت کرے۔ اور اگر بغیر قرینہ کے بعض کا ارادہ (اور مراد لینا) جائز ہو پھر تو لغت اور شرع سے بالکل امان (اور اس پر اعتماد) ختم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ شریعت کے خطابات عام ہیں اور ایسا احتمال جو غیر ناشی عن دلیل ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، گویا یہاں پر عام میں خصوص کا احتمال ایسا ہی ہے، جیسا خاص میں مجاز کا احتمال (رہی تاکید کی بات) تو تاکید تو اس کو محکم اور مضبوط بناتی ہے))۔

یہ جواب ہے اس بات کا جس کو واقفیہ (جنہوں نے حکم عام میں توقف کا قول کیا ہے) نے کہا کہ اس کی تاکید کلٌ اور اجمع کے ساتھ لائی جاتی ہے، اور (یہ جواب ہے) امام شافعی کے قول سے بھی کہ یہ تخصیص کا احتمال رکھتا ہے۔ باقی ہم یہ نہیں کہتے کہ عام میں بالکل (تخصیص کا) احتمال نہیں۔ پس اس میں تخصیص کا احتمال ایسا ہی ہے، جیسا خاص میں مجاز کا احتمال۔ پس جب اس کی تاکید لائی جائے گی تو یہ محکم ہو جائے گا، یعنی (پھر) اس میں بالکل تخصیص کا احتمال نہ ہوگا، نہ ناشی عن دلیل، نہ ہی غیر ناشی عن دلیل۔

لكن عند الشافعي رحمه الله تعالیٰ هو دليل ......

اب تک حنفیہ وشوافع کا عام کے بارے میں اتفاق تھا۔ اب ان حضرات کا آپس میں اختلاف ہے، اسی کو یہاں سے مصنف رحمہ اللہ ذکر فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہر عام، عام مخصوص منہ البعض ہوتا ہے، وإن لم نعلم. اور یہ ظنی ہوتا ہے تو ہر ظنی کی تخصیص، خبر واحد اور قیاس سے ہو سکتی ہے، لہٰذا عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے ہو سکتی ہے۔

وعندنا هو قطعي مساوٍ ......: حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عام، خاص کی طرح قطعی ہوا کرتا ہے، جب یہ قطعی ہے تو قطعی کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے نہیں ہو سکتی۔ لہذا عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے نہیں ہو سکتی۔

ہاں اگر کسی عام میں اولاً کسی دلیل قطعی سے تخصیص ہوجائے تو یہ قطعی نہ رہے گا اور جب قطعی نہیں رہے گا، بلکہ ظنی ہوجائے گا تو اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے ہوسکتی ہے۔ اس کو مثال سے یوں سمجھئے کہ کوئی عام مائۃ افراد پر دلالت کرتا ہے، کسی دلیل قطعی سے ۱۰ افراد کی تخصیص ہوگئی، تو پھر اس کے بعد خبر واحد اور قیاس کے ذریعے اس کی تخصیص جائز ہے۔

لأن اللفظ متى وضع ...... : یہ عام کی قطعیت پر دلیل ہے کہ ایک لفظ جب کسی معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے، تو وہ معنی اس لفظ کے لئے لازم ہوتا ہے۔ جب تک اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ پایا جائے۔

و لو جاز إرادة البعض ...... : امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کا جواب ہے کہ اگر بعض کا ارادہ بغیر قرینہ کے جائز ہو تو ایسا کرنے سے لغت اور شریعت دونوں سے امان مرتفع ہوگی، یعنی دونوں مامون نہیں رہیں گے۔ یعنی اس صورت میں لغت پر اعتماد ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ کلام عرب میں جو الفاظ عامہ وارد ہیں، اگر ان میں بغیر قرینہ کے تخصیص کا اعتبار کریں گے تو جو سامعین ان الفاظ سے عموم والا معنی مراد لیتے ہیں تو یہ مراد صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ان الفاظ عامہ سے عموم کی بجائے خصوص والے معانی مراد ہوں، لہٰذا لغت پر اعتماد ختم ہوجائے گا، اور اسی طرح شریعت سے بھی اعتماد اٹھ جائے گا، اس لئے کہ اکثر خطابات شرع عمومی ہیں جو کہ عام کے الفاظ کے ساتھ وارد ہیں، تو اگر قرینہ کے بغیر عام میں تخصیص کا اعتبار درست ہو تو پھر جو سامعین ان خطابات شرع سے عموم والا معنی مراد لیتے ہیں، یہ بھی درست نہ ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ان خطاباتِ عامہ سے عموم کی بجائے خصوص والا معنی مراد ہو۔ مثلاً کوئی شخص کہتا ہے "کل عبید لی فھو حر" تو اب اگر اس عام (کل عبید) میں بغیر قرینہ کے تخصیص کا اعتبار کریں گے تو پھر اس سے عموم والا معنی مراد لینا درست نہ ہوگا، حالانکہ لغۃً وشرعاً یہ لفظ عموم کے لئے ہے اور سامع بھی اس سے عموم والا معنی مراد لیتا ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ یہ شرط لگائی جائے، کہ عام اپنے عموم پر ہی رہے گا، جب تک کوئی قرینہ اور دلیل قطعی اس کے خلاف نہ ہو۔ اور یہاں پر خصوص کا احتمال ایسا ہے، جیسے کہ خاص میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے۔

فالتاكيد يجعله محكماً ...... : یہ عبارت مذہب اول والے جو کہ واقفین ہیں، ان کی تاکید والی دلیل کا جواب ہے کہ تاکید اس لئے لائی جاتی ہے کہ عام اس عموم کے معنی میں خوب مضبوط ہو، جائے، اس لئے نہیں کہ عام میں عموم نہیں۔ دوسری طرف یہ عبارت امام شافعی کی دلیل کا جواب ہے کہ عام میں عموم کا معنی قطعی طور پر ہے۔ اور اس میں خصوص کا احتمال ایسا ہے، جیسے خاص میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے۔ لیکن اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا جب

تک قرینہ نہ ہو،تو اسی طرح عام میں بھی تخصیص کا کوئی اعتبار نہیں ہوسکتا جب تک قرینہ نہ ہو۔ جب عام کی تاکید لائی جاتی ہے تو اس میں کسی قسم کا احتمال باقی نہیں رہتا، نہ ناشی عن دلیل اور نہ غیر ناشی عن دلیل۔

ایک سوال وجواب اور تخصیص کی تین صورتوں کا بیان

فإن قيل: احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر، وهو احتمال التخصيص، فيكون الخاص راجحاً فالخاص كالنص، والعام كالظاهر؟ قلنا: لما كان العام موضوعاً للكل كان إرادة البعض دون البعض بطريق المجاز، وكثرة احتمالات المجاز، لا اعتبار لها، فإذا كان لفظ خاص، له معنى واحد مجازي ، ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان، أو أكثر و لاقرينة للمجاز أصلاً؛ فإن اللفظين متساويان في الدلالة على المعني الحقيقي بلا ترجيح الأول على الثاني فعلم أن احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساوٍ لاحتمالات مجازاتٍ كثيرةٍ لا قرينة لها.

ولانسلم أن التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة؛ فإن المخصص إذا كان هو العقل أو نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي، ولايورث شبهة؛ فإن كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لايدخل، وماسوى ذلك يدخل تحت العام، وإن كان المخصص هو الكلام فإن كان متراخياً لانسلم أنه مخصص، بل هو ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولاً وقليل ماهو.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ خاص میں مجاز کا جو احتمال ہے، یہ عام میں بھی ثابت ہے۔ ایک دوسرے احتمال کے ساتھ اور وہ تخصیص کا احتمال ہے تو خاص راجح ہوگا تو (گویا اب) خاص نص کی طرح ہوا اور عام ظاہر کی طرح۔ ہم جواب میں کہیں گے کہ جب عام موضوع ہے کل (مسمیات) کے لئے تو بعض کا ارادہ بعض کے بغیر بطور مجاز ہوگا، اور مجاز کے احتمالات کی کثرت کا کوئی اعتبار نہیں۔ (اس لئے کہ) جب کوئی لفظ خاص ہو اور اس کے لئے ایک معنی مجازی ہو اور ایک دوسرا لفظ خاص ہو جس کے لئے دو معنی مجازی یا دو سے زیادہ مجازی معانی ہوں اور اس مجاز کے لئے کوئی قرینہ بھی نہ ہو تو اب یہ دونوں لفظ خاص اپنے معنی حقیقی پر دلالت کرنے میں برابر ہوں گے بغیر ترجیح اول کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک مجاز کا احتمال جس کے لئے کوئی قرینہ نہ ہو، کئی ایسے مجازات کے احتمالات کے برابر ہے، جن کے لئے قرینہ نہ ہو۔

اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ تخصیص جو عام میں شبہ پیدا کرتی ہے، وہ بغیر قرینہ کے شائع ہے۔ اس لئے کہ مخصص جب عقل ہو یا اس جیسی کوئی چیز تو وہ استثناء کے حکم میں ہے۔ جیسا کہ آگے آرہا ہے۔ اور یہ شبہ پیدا نہیں کرتا، کیونکہ عقل جس فرد کے بارے میں فیصلہ کرے کہ وہ فرد عام میں داخل نہیں ہے، تو وہ داخل نہ ہوگا اور اس کے علاوہ تمام افراد عام کے تحت داخل ہی ہوں گے۔

اور اگر مخصص کلام ہو اور ہو بھی متراخی تو ہم اس کو تسلیم ہی نہیں کرتے، کہ مخصص ہے۔ بلکہ وہ تو ناسخ ہے۔ تو بات صرف اس مخصص میں رہ جائے گی، جو ملا ہوا ہو اور یہ بہت کم ہوتا ہے۔

فإن قيل: احتمال المجاز الذي في الخاص ......

مصنفؒ نے فرمایا، عام میں خصوص کا احتمال ایسا ہے، جیسا کہ خاص میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے۔ اس پر معترض نے کہا کہ یہ مساوات قبول نہیں، اس لئے کہ خاص میں تو صرف مجازیت کا احتمال ہوتا ہے، لیکن عام میں تو خصوص اور مجازیت دونوں کا احتمال ہوتا ہے، لہذا خاص کو راجح ہونا چاہئے۔ پس خاص نص کی طرح ہے، اور عام ظاہر کی طرح۔

قلنا: لما كان ......: جواب: عام میں صرف مجازیت کا احتمال ہے اور خصوص کا جو احتمال ہے، وہ بھی مجازیت کا ہی احتمال ہے، اس لئے کہ عام کو معنی عموم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور جب وہ خصوص کے معنی میں استعمال ہوا تو غیر موضوع لہ میں استعمال ہوا، اور اس کو مجاز کہا جاتا ہے، گویا خاص میں ایک مجاز کا احتمال ہے اور عام میں دو کا، اور جب ایسا ہو تو پہلے والے کو دوسرے والے پر ترجیح حاصل نہیں ہوتی، اس لئے کہ جب کوئی لفظ خاص ہو اور اس میں ایک مجاز کا احتمال ہو، جس پر کوئی قرینہ نہ ہو، اور دوسرا لفظ خاص ہو اور اس میں دو مجازوں کا احتمال ہو، جس پر کوئی قرینہ نہ ہو تو ایسی صورت میں معنی حقیقی پر دلالت کرنے کے سلسلے میں یہ دونوں خاص برابر شمار ہوتے ہیں اور اول کو ثانی پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہوتی، تو اسی طرح جب خاص میں ایک مجاز کا احتمال ہے جس پر کوئی قرینہ نہیں اور عام میں دو مجازوں کا احتمال ہے جن پر کوئی قرینہ نہیں تو یہ خاص اور عام برابر شمار ہوں گے، معنی حقیقی پر دلالت کے اعتبار سے اور خاص کو عام پر کوئی ترجیح حاصل نہ ہوگی۔

ولانسلم، أن التخصيص الذي يورث ......: یہ تخصیص کی تین صورتوں کا بیان ہے۔

یہ آخری بات ہے اور امام شافعی کے ارشاد ”کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور تخصیص سے عام ظنی ہو جاتا ہے“۔ کا جواب ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مطلقاً تخصیص سے عام میں ظنیت آجاتی ہے، بلکہ اس میں ذرا تفصیل ہے، اس لئے کہ تخصیص کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت: یہ کہ عقل کے ذریعے سے تخصیص ہو اور یہ استثناء کے حکم میں ہے اور اس میں مستثنیٰ شدہ افراد کے علاوہ تمام افراد میں حکم قطعی ہوتا ہے، اور اس سے عام ظنی نہیں بنتا۔

دوسری صورت: یہ کہ کلام کے ذریعے سے تخصیص ہو اور یہ کلام عام سے متراخیاً واقع ہو تو ایسی صورت میں کہا جائے گا کہ یہ نسخ ہے۔ اب نسخ سے جتنے افراد کی تخصیص ہوگئی تو ہوگئی۔ باقی کے لئے حکم قطعی ہے۔

تیسری صورت: کہ کلام کے ذریعے سے تخصیص ہو اور وہ کلام عام سے متصل ہو، تو اس صورت میں عام ظنی ہو جاتا ہے، لیکن اس کی صورتیں بہت کم ہیں۔

عام اور خاص کے درمیان معارضہ کا بیان

وإذا ثبت هذا، فإن تعارض الخاص والعام، فإن لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع أن في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ، لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح۔ فعند الشافعي رحمه الله تعالىٰ يخص به و عندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه. وإن كان العام متاخراً ينسخ الخاص عندنا وإن كان الخاص متأخراً، فإن كان موصولاً يخصه وإن كان متراخياً ينسخه في ذلك القدر عندنا، أي : في القدر الذي تناوله العام والخاص، ولايكون الخاص ناسخاً للعام بالكلية، بل في ذلك القدر فقط۔ حتى لايكون عاماً مخصصاً، بل يكون قطعياً في الباقي، لا، كالعام الذي خص منه البعض.

ترجمہ: ((جب یہ بات (کون العام قطعیاً مساویاً للخاص) ثابت ہوگئی، تو اگر خاص اور عام میں تعارض ہو اور تاریخ بھی معلوم نہ ہو تو ان کو مقارنت پر محمول کیا جائے گا)) باوجودیکہ حقیقت میں ایک ناسخ ہوگا اور دوسرا منسوخ۔ لیکن چونکہ جب ہم ناسخ اور منسوخ سے واقف نہ ہوئے (تاریخ نہ جاننے کی وجہ سے) تو ہم نے مقارنت پر محمول کردیا، ورنہ تو ترجیح بلا مرجح لازم آتا۔ ((اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ عام کی خاص کے ذریعے تخصیص کرتے ہیں اور ہم اتنی مقدار میں جس کو یہ دونوں شامل ہیں، تعارض کا حکم ثابت کرتے ہیں۔ اور اگر عام موخر ہو تو ہمارے نزدیک خاص کو منسوخ کرے گا اور اگر خاص مؤخر ہو)) تو اگر خاص موصول ہو ((تو پھر عام کی تخصیص کرے گا اور اگر مؤخر ہو تو اتنی مقدار میں جس کو دونوں شامل ہیں (خاص عام کو) ہمارے ہاں)) منسوخ کرے گا یعنی اتنی مقدار میں جس کو خاص اور عام شامل ہیں اور

خاص عام کے لئے بالکلیہ ناسخ نہ ہوگا بلکہ اتنی مقدار ناسخ ہوگا جس کو دونوں شامل ہیں ((یہاں تک کے عام مخصص نہ ہوگا)) بلکہ باقی افراد میں قطعی ہوگا نہ کہ عام خص منہ البعض کی طرح کہ جو قطعیت سے نکل جاتا ہے۔

وإذا ثبت هذا فإن تعارض الخاص ......

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر عام اور خاص کا معارضہ ہوجائے تو ایسی صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عام کی تخصیص ہوگی۔ لہذا عام، عام مخصوص منہ البعض ہو جائے گا۔ مثلاً عام پچاس افراد کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور خاص انہی افراد میں سے بیس افراد کی نفی پر دلالت کرتا ہے تو اب اس عام میں تخصیص ہوگی کہ اس عام سے بیس افراد نکل جائیں گے اور اس میں تیس افراد باقی رہ جائیں گے اور اگر عام اور خاص کے مقدم اور موخر ہونے کی تاریخ معلوم نہ ہو تو ہم اس کو محمول کرتے ہیں مقارنت پر۔ اس لئے کہ حقیقۃً ان میں سے ایک ناسخ اور دوسرا منسوخ ہے۔ لیکن تاریخ کا علم نہیں، لہذا مقارنت پر محمول کریں گے۔ اگر کسی ایک کو ہم ترجیح دیں تو یہ ترجیح بغیر مرجح کے ہوگی جو کہ درست نہیں۔ مثلاً عام پچاس افراد میں حکم ثابت کر رہا تھا اور خاص نے ان میں سے بیس افراد سے حکم کی نفی کر لی باقی تیس افراد اپنے حکم پر رہیں گے۔ ایک صورت تو یہ تھی۔ لیکن دوسری صورت یہ بھی ہے کہ ہمیں تاریخ کا علم ہو، ایسی صورت میں اگر عام بعد میں ہو اور خاص پہلے تو یہ عام، خاص کو منسوخ کر دے گا۔ کیونکہ دونوں قطعی ہیں۔ یہ ہماری بات ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ عام ظنی ہوتا ہے ظاہر ہے کہ ظنی کسی قطعی کو منسوخ نہیں کرسکتا۔ تو عام بھی خاص کو منسوخ نہیں کرسکتا اور اگر عام پہلے ہے اور خاص بعد میں تو اس کی دو صورتیں ہیں: ۱- ایک صورت تو یہ ہے کہ خاص متاخر لیکن عام سے ملا ہوا ہے تو ایسی صورت میں خاص عام کی تخصیص کرلے گا۔ ۲- دوسری صورت یہ ہے کہ خاص ہے تو متاخر لیکن عام سے ملا ہوا نہیں، بلکہ درمیان میں فاصلہ ہے تو ایسی صورت میں خاص ناسخ ہوگا عام کے لئے اتنی مقدار میں جتنی مقدار میں دونوں میں تعارض ہوا ہے اور جن افراد کے سلسلے میں تعارض نہ ہو تو ان میں عام قطعی باقی رہے گا۔ عام خص منہ البعض کی طرح ظنی نہیں ہوگا۔

عام کے قصر کا بیان

فصل: قصر العام على بعض ما تناوله لايخلو من أن يكون بغير مستقل أي: بكلام يتعلق بصدر الكلام ولايكون تاماً بنفسه. والمستقل مالايكون كذلك سواء كان كلاماً أو لم يكن وهو أي: غير

المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية، فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض أفراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير، نحو: أنت طالق إن دخلت الدار، والصفة توجب القصر على مايوجد فيه الصفة، نحو: في الإبل السائمة زكوة، والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حداً له نحو، قوله تعالىٰ: أتموا الصيام إلى الليل، ونحو: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق.

ترجمہ: ((فصل: عام کو بند کرنا بعض افراد پر جن کو وہ شامل ہے یا تو غیر مستقل سے ہوگا)) یعنی ایسے کلام سے جو ابتداء کلام سے متعلق ہو اور بذات خود تام نہ ہو اور مستقل وہ ہے۔ جو اس طرح نہ ہو، چاہے کلام ہو یا نہ ہو ((اور وہ)) یعنی غیر مستقل ((استثناء، شرط، صفت اور غایۃ ہے)) پس استثناء عام کو مقصور کرتا ہے بعض افراد پر اور شرط ابتداء کلام کو بند کرتی ہے، بعض تقادیر پر، جیسے أنتِ طالق إن دخلت الدار (اس میں أنت طالق صدر کلام ہے) اور صفت قصر کو واجب کرتی ہے۔ اس چیز پر جس میں وہ صفت پائی جائے جیسے فی الإبل السائمة زكوة، اور غایۃ قصر کو واجب کرتی ہے اس بعض پر جس کے لئے غایۃ کو حد بنایا گیا ہے۔ جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد ﴿أتموا الصيام إلى الليل﴾ (البقرة:۱۸۷) اور جیسے: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾ (المائدة:٦).

فصل: قصر العام على بعض ما تناوله ......

یہاں سے عام کے قصر کا بیان ہے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عام کے بعض افراد پر مقصور ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ ۱- ایک صورت: یہ ہے کہ یہ قصرِ مستقل کے ذریعے سے ہو۔ ۲- دوسری صورت: کہ عام کا قصر غیر مستقل کے ذریعے سے ہو۔

مصنف رحمہ اللہ نے دوسری صورت کو مقدم کیا ہے جہاں قصر العام علی البعض، غیر مستقل سے ہوتا ہے۔ غیر مستقل اس شیٔ کو کہتے ہیں جو کہ صدر کلام سے متعلق ہو اور خود کلام تام نہ ہو۔ لہذا اس کے مقابلے میں مستقل آئے گا، جو بذات خود کلام تام ہوتا ہے۔

غیر مستقل کی صورتیں

پھر غیر مستقل کی چار صورتیں ہیں: ۱- استثناء ۲- شرط ۳- وصف ۴- غایۃ۔

❶ استثناء: استثناء قصرِ غیر مستقل پر اس طرح دلالت کرتا ہے کہ یہ عام کو بعض افراد پر مقصور کر دیتا ہے، لہذا استثناء کے ذریعے جتنے افراد نکل گئے، تو نکل گئے۔ لیکن باقی افراد کے لئے حکم قطعی رہتا ہے۔

❷ شرط: شرط قصرِ غیر مستقل پر اس طرح دلالت کرتی ہے کہ یہ صدر کلام کو مقصور کر دیتی ہے، بعض تقدیروں کے ساتھ، مثلاً أنت طالق إن دخلت الدار۔ بایں طور کہ اگر یہ شرط نہ ہوتی، تو ہر تقدیر پر طلاق ہوتی، چاہے وہ دخول دار کی تقدیر ہو یا کوئی اور تقدیر ہو، لیکن یہ شرط آئی تو اس نے صدر کلام یعنی أنت طالق کو دخول دار والی تقدیر پر مقصور کر دیا۔

❸ وصف: وصف قصرِ غیر مستقل پر اس طرح دلالت کرتا ہے کہ یہ عام کو مقصور کر دیتا ہے، ان بعض افراد پر جن میں وہ وصف پایا جائے، مثلاً في الإبل السائمة زكوة۔ اب سائمۃ ایک صفت ہے، اس نے حکم زکوۃ کو ان افراد پر مقصور کر دیا جن میں یہ صفت پائی جاتی ہے۔

❹ غایۃ: غایہ قصرِ غیر مستقل پر اس طرح دلالت کرتی ہے کہ یہ عام کا قصر کر دیتی ہے ان بعض افراد پر جن افراد کے لئے اس غایت کو حد بنایا گیا ہے۔ مثلاً أتموا الصيام إلى الليل یہ إلى الليل غایت ہے۔ اس نے حکم صوم کو مقصور کر دیا، اس وقت پر جس کے لئے اس کو غایت بنایا گیا ہے۔ اسی طرح فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق میں إلى المرافق نے حکم غسل کو مقصود کر دیا مرافق پر۔

قصر بالمستقل کی صورتوں کا بیان

(أو بمستقل وهو) أي: القصر بمستقل (التخصيص وهو إما بالكلام أو غيره وهو: إما العقل) الضمير يرجع إلى غيره نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة أن الله تعالىٰ مخصوص، منه، وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع، من هذا القبيل. وإما الحس نحو: وأوتيت من كل شيئ وإما العادة نحو: لا يأكل رأساً يقع على المتعارف، وإما كون بعض الأفراد ناقصاً فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر، نحو: كل مملوك لي حرٌّ لا يقع على المكاتب ويسمى مشكِكًا أو زائدًا، عطف على قوله. ناقصا أي: وإما كون بعض أفراده زائداً كالفاكهة، لا تقع على العنب ففي غير المستقل، أي: فيما إذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل، هو أي: العام حقيقة في الباقي؛ لأن الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي، وهوا أي: العام حجة بلا شبهة فيه أي في الباقي: وهذا إذا كانت الاستثناء معلوماً أما إذا كان مجهولا فلا.

ترجمہ:((اور یا مستقل سے ہوگا اور وہ))یعنی عام کو مستقل کے ساتھ مقصور کرنا((تخصیص ہے اور وہ یا تو کلام سے ہوگی یا غیر کلام سے اور وہ (غیر) یا تو عقل ہوگا)) وھو کی ضمیر غیرہ کی طرف راجع ہے، جیسے خالق کـل شـيء ((بدیہی طور پر اس سے یہ معلوم ہوگا کہ اللہ رب العزت اس (آیت) سے خاص ہیں اور شریعت کے خطابات سے بچے اور مجنون کا خاص ہونا اسی قبیل سے ہے۔ اور یا تو وہ (غیر) حس ہوگی، جیسے وأوتيت من كل شيء (النمل:۲۳) اور یا وہ (غیر) عادت ہوگی۔ جیسے لا يأكل رأسا متعارف پر واقع ہوتا ہے اور یا وہ بعض افراد کا ناقص ہونا ہوگا۔ تو لفظ بعض افراد میں دوسرے بعض کے مقابلہ میں اولی ہوگا، جیسے کـل مملوك لـي حر مکاتب کو شامل نہ ہوگا اور اس کو مشکک کا نام دیا جاتا ہے اور یا وہ زائد ہوگا)) زائداً کا عطف ناقصاً پر ہے یعنی بعض افراد کا زائد ہونا، جیسے فاکہہ کا لفظ عنب (انگور) کو شامل نہیں۔((پس غیر مستقل میں)) یعنی اس صورت میں جب عام کے لئے موجب للقصر غیر مستقل ہو تو یہ عام ((حقیقت ہوگا باقی افراد میں)) اس لئے کہ واضع نے، اس لفظ کو جس سے استثناء کیا ہے، تو اس کو وضع ہی باقی افراد کے لئے کیا ہے۔((تو وہ)) یعنی عام ((ایسی حجت ہوگا جس میں شبہ نہیں ہے)) یعنی باقی افراد میں اور یہ (حکم حجیت) اس وقت ہوگا۔ جب استثناء معلوم ہو۔ اس صورت میں جب استثناء مجہول ہو، تو پھر حجت نہ ہوگا (یعنی حجتِ قطعی نہ ہوگا)۔

أو بمستقل وهو......

یہاں سے قصر بالمستقل کی صورتوں کا بیان ہے۔ قصرِ مستقل کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر مستقل کے ذریعے سے قصر ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ ۱- کلام کے ذریعے ہو۔ ۲- غیر کلام کے ذریعے ہو، اب قصر اگر کلام کے ذریعے ہو تو یہ بعد میں آئے گا۔ ۲- قصر غیر کلام سے ہو، تو اس کی پانچ صورتیں ہیں: ۱- عقل کے ذریعے سے ہو، ۲- حس کے ذریعے سے ہو، ۳- عادت کے ذریعے سے ہو، ۴- بعض افراد کے ناقص ہونے کے ذریعے سے ہو، ۵- بعض افراد کے زائد ہونے کے ذریعے سے ہو۔

❶ عقل کے ذریعے سے ہو: مثلاً خالق کل شیئ اب شئی تو تمام اشیاء کو شامل ہے لیکن اس سے اللہ تعالیٰ کو نکالا گیا ہے۔ عقل کے ذریعے اور خطابات شرع سے، جو صبی، مجنون وغیرہ کو نکالا گیا ہے، وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔

❷ حس کے ذریعے سے ہو: مثلاً وأوتيت من كل شيء : بلقیس کو ہر وہ چیز دی گئی تھی، جو اس کی شان کے لائق تھی۔ اب کل شیئ میں ہر چیز آ جاتی ہے، لیکن حس کے ذریعے وہ چیزیں نکل گئیں، جو اس کے لائق نہیں تھیں، مثلاً خواصِ رجال۔

③ عادت کے ذریعے سے ہو: مثلاً کسی نے کہا لا آکل رأساً تو اب اس کا اطلاق ہوگا، متعارف پر اور رأس متعارف ہے گائے کا سر، بیل کا سر، بکری کا سر وغیرہ، لہٰذا اس سے غیر متعارف رأس نکل جائے گا جیسے رأس العصفورۃ والحمامۃ وغیرہ۔

④ بعض افراد کے ناقص ہونے کے ذریعے سے ہو: مثلاً کل مملوك لي حر۔ اب مملوک کی بعض قسمیں ایسی ہیں، کہ وہ ناقص ہیں مثلاً وہ غلام جس کو مکاتب بنایا گیا ہے۔ تو اس کی غلامی ناقص ہوگئی۔ لہذا مملوک کا لفظ مکاتب کو شامل نہ ہوگا تو صرف وہ غلام آزاد ہو جائیں گے، جو مکاتب نہیں اور مکاتب آزاد نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کلام سے متکلم کامل غلام کو آزاد کر رہا ہے۔

⑤ بعض افراد کا کے زائد ہونے کے ذریعے سے ہو: مثلاً فاکھۃ۔ کسی نے کہا فاکہہ نہیں کھاؤں گا۔ تو اب اس کا اطلاق انگور پر نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ فاکہہ ہر وہ چیز ہے، جو کھانا کھانے کے بعد کھائی جاتی ہے منہ کا ذائقہ تبدیل کرنے کے لئے۔ لہذا اب کھجور، انگور، انار نکل جائیں گے، جس کو پیٹ بھرنے کے لئے کھایا جاتا ہے۔

ففي غير المستقل ......: قصر عام کی دو صورتیں بیان فرمائی تھی۔ ایک مستقل، دوسری غیر مستقل۔ اب یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ قصر اگر مستقل کے ذریعے سے ہو تو کیا حکم ہے اور غیر مستقل سے ہو تو کیا حکم ہے۔

قصر بغیر المستقل کا حکم

قصر اگر غیر مستقل کے ذریعے سے ہو، تو ایسی صورت میں عام کا لفظ باقی افراد کے لئے حقیقی طور پر استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً عام کے تحت پچاس افراد تھے اور غیر مستقل کے ذریعے بیس نکال دیئے۔ تو باقی تیس کے لئے حکم حقیقی طور پر ہوگا۔ لہذا جب یہ حقیقی ہوگا تو باقی تیس کے لئے حکم حجت بلاشبہ ہوگا۔ باقی چیزوں میں تو بات مطلق ہے۔ لیکن استثناء میں تھوڑی سی تفصیل ہے۔ کہ اگر استثناء معلوم ہے تو پھر وہی حکم ہے جو ابھی ذکر ہوا لیکن اگر استثناء مجہول ہے تو ایسی صورت میں لفظ کا استعمال دلیل یقینی نہیں۔ بلکہ دلیل ظنی ہوگا۔ اس لئے کہ جن افراد کو نکالا گیا تو ان کا پتا نہیں کہ کتنے نکالے گئے ہیں۔ لہذا یہ بھی پتا نہیں چلے گا کہ کتنے باقی ہیں۔

قصر بالمستقل کے سلسلے میں چار مذاہب کا بیان

وفي المستقل كلاماً أو غيره أي: فيما إذا كان القاصر مستقلاً ويسمى هذا تخصيصاً سواء كان المخصص كلاماً أو غيره مجاز، أي: لفظ العام مجاز في الباقي بطريق إطلاق اسم الكل على البعض

من حيث القصر أي: من حيث إنه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول أي: من حيث إن لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما يأتي في فصل "المجاز" إنشاء الله تعالىٰ وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه أي: التخصيص بالكلام أو غيره، فإن العلماء قالوا: كل عام خص بمستقل؛ فإنه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين أن يكون المخصص كلاماً أو غيره.

لكن يجب هناك فرق، وهو أن المخصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعياً؛ لأنه في حكم الاستثناء، لكنه حذف الاستثناء معتمداً على العقل على أنه مفروغ عنه حتى لا نقول أن قوله تعالىٰ: يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة- ونظائره دليل فيه شبهة، وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لايتوهم أن خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة، كالخطابات الواردة بالفرائض؛ فإنه يكفر جاحدها إجماعاً مع كونها مخصوصة عقلاً؛ فإن التخصيص بالعقل لا يورث شبهة، فإن كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص، وما لا، فلا.

وأما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة أصلاً معلوماً، كان المخصوص، كالمستأمن من حيث خص من قوله تعالىٰ: اقتلوا المشركين بقوله. و إن أحد من المشركين، استجارك فأجره أو مجهولاً كالربا حيث خص من قوله تعالى: و أحل الله البيع ، لأنه إن كان مجهولاً صار الباقي مجهولاً؛ لأن التخصيص كالاستثناء إذ هو يبين أنه لم يدخل أ ي: التخصيص يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام، كالاستثناء؛ فإنه يبين أن المستثنى لم يدخل في صدر الكلام، والاستثناء إن كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولاً. ولا يثبت به الحكم (وإن كان معلوماً فالظاهر، أن يكون معللاً؛ لأنه كلام مستقل) والأصل في النصوص: التعليل (ولايدري كم يخرج بالتعليل فيبقي الباقي مجهولاً.

وعندالبعض إن كان معلوماً بقي العام فيما وراء المخصوص، كما كان؛ لأنه كالاستثناء) في أنه يبين أنه لم يدخل فلا يقبل التعليل؛ إذ الاستثناء لايقبل التعليل؛ لأنه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء، العام حجة في الباقي كما كان، فكذا التخصيص (وإن كان مجهولاً لايبقى العام حجة لماقلنا) إن التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولاً فلا يبقى العام حجة في الباقي. (وعندالبعض إن كان معلوماً فكما ذكرنا آنفاً) أن العام بقي فيما وراء

المخصوص، كما كان. (وإن كان مجهولاً يسقط المخصص؛ لأنه كلام مستقل، بخلاف الاستثناء) ولما كان المخصص كلاماً مستقلاً وكان معناه مجهولاً، يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته إلى صدر الكلام، بخلاف الاستثناء؛ لأنه غير مستقل بنفسه، بل يتعلق بصدر الكلام، فجهالته تتعدى إلى صدر الكلام.

(وعندنا تمكن فيه شبهة؛ لأنه علم أنه غير محمول على ظاهره، وهو إرادة الكل فعلم أن المراد البعض بطريق المجاز، مثلاً إذا كان كل أفراده مائة، وعلم أن المائة غير مرادة فكل واحد من الأعداد التي دون المائة مساو في أن اللفظ مجاز فيه، فلا يثبت عدد معين منها؛ لأنه ترجيح من غير مرجح. ثم ذكر ثمرة تمكن الشبة فيه، بقوله: فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عندالشافعي رحمه الله تعالىٰ، حتى يخصصه خبر الواحد والقياس.

ترجمہ: ((اور مستقل میں چاہے کلام ہو یا غیر کلام)) یعنی اس صورت میں کہ جب قاصر (عام کو بعض افراد پر مقصور کرنے والی چیز) مستقل ہو اور اس کو تخصیص کا نام دیا جاتا ہے چاہے مخصص کلام ہو یا غیر کلام) عام) ((مجاز ہوگا)) یعنی لفظ عام باقی افراد میں مجاز ہوگا ((کل کے بعض پر اطلاق کے طور پر باعتبار قصر کے))، یعنی اس حیثیت سے کہ عام مقصور ہے، باقی افراد پر ((اور (لفظ عام) حقیقت ہے باعتبار شمول کے)) یعنی اس حیثیت سے کہ لفظ عام شامل ہے، باقی افراد کو ان میں حقیقت ہے۔ ((جیسے کہ مجاز کی فصل میں آئے گا انشاء اللہ اور یہ ایسی حجت ہے۔ جس میں شبہ ہو اور علماء نے تخصیص بالکلام اور تخصیص بغیر الکلام میں فرق نہیں کیا)) اس لئے کہ علماء نے کہا ہر وہ عام جس کو مستقل کے ساتھ خاص کیا جائے وہ ایسی دلیل ہے، جس میں شبہ ہے اور انہوں نے اس حکم میں اس فرق کو بیان نہیں کیا کہ مخصص کلام ہو یا غیر کلام۔

((لیکن یہاں پر ایک فرق کا جاننا ضروری ہے، وہ یہ کہ جو مخصوص بالعقل ہو اس کے مناسب یہ ہے کہ وہ قطعی ہو اس لئے کہ یہ استثناء کے حکم میں ہے۔ لیکن استثناء کو حذف کیا گیا ہے، عقل پر اعتماد کرتے ہوئے کہ استثناء (عموماً کلام میں متروک ہے۔ یہاں تک کہ ہم نہیں کہیں گے کہ اللہ رب العزت کا ارشاد یاأیھا الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة (المآئدة:۶) اور اس جیسی دیگر نصوص ایسی دلیل ہیں جن میں شبہ ہے)) اور یہ ایسا فرق ہے، جس کے بیان میں منفرد ہوں اور اس کا ذکر کرنا بھی واجب ہے۔ یہاں تک کہ

یہ وہم نہ ہو کہ وہ خطابات شرع، جن سے صبی اور مجنون کو خاص کیا گیا ہے۔ایسی دلیل ہیں، جن میں شبہ ہے۔ جیسے وہ خطابات جو فرائض کے بارے میں ہیں کیونکہ ان کے منکر کی بالا جماع تکفیر کی جائے گی۔ باوجودیکہ یہ (صبی، مجنون وغیرہ) عقل کے ذریعے مخصوص ہیں۔ اس لئے کہ تخصیص بالعقل شبہ پیدا نہیں کرتی اس لئے کہ ہر وہ چیز جس میں عقل تخصیص کو واجب کرے، اس میں تخصیص ہوگی ورنہ نہیں۔

((پس مخصوص بالکلام امام کرخی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بالکل حجت نہیں رہتا چاہے معلوم ہو مستامن کی طرح)) بایں حیثیت کہ اللہ رب العزت کے ارشاد فاقتلوا المشرکین سے وإن أحد من المشرکین استجارك فأجره۔ کو خاص کیا گیا ((یا مجہول ہو)) جیسے اللہ رب العزت کے ارشاد وأحل الله البیع سے تخصیص کی گئی ہے ربا کی۔ ((اس لئے کہ اگر مجہول ہوا تو باقی (افراد) بھی مجہول ہونگے اس لئے کہ تخصیص تو استثناء کی طرح ہے کیونکہ وہ بیان کرتی ہے کہ وہ مخصوص منہ (عام) میں داخل نہیں)) یعنی تخصیص بیان کرتی ہے کہ مخصوص عام کے تحت داخل نہیں جیسے کہ استثناء بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام میں داخل نہیں، اور اگر استثناء مجہول ہو تو باقی افراد بھی صدر کلام میں مجہول ہوں گے اور اس کے ذریعے حکم ثابت نہ ہوگا ((اور اگر معلوم ہو تو ظاہر یہی ہے کہ وہ (کسی علت کے ساتھ) معلل ہوگا کیونکہ یہ کلام مستقل ہے)) اور اصل نصوص میں تعلیل ہے۔ ((تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ کتنے (افراد) تعلیل سے نکل گئے تو (نتیجہ یہ ہوگا کہ) باقی مجہول رہیں گے))۔

((اور بعض کے ہاں اگر (مخصوص) معلوم ہو تو "عام" مخصوص کے علاوہ میں ایسا ہی ہوگا جیسے پہلے تھا (یعنی قطعی ہوگا) کیونکہ وہ استثناء کی طرح ہے)) اس بات کے بیان میں کہ وہ کہ مخصوص عام میں داخل نہیں ہیں۔ ((تو تعلیل کو قبول نہیں کرے گا)) کیونکہ استثناء بنفسہ غیر مستقل ہونے کی وجہ سے تعلیل کو قبول نہیں کرتا اور استثناء کی صورت میں عام پہلے کی طرح حجت ہوتا ہے تو تخصیص میں بھی اسی طرح ہوگا ((اور اگر مجہول ہو تو پھر عام حجت نہیں رہے گا جیسے کہ ہم نے کہا)) کہ تخصیص استثناء کی طرح ہے اور استثناء مجہول باقی کو بھی مجہول کر دیتا ہے، لہٰذا عام باقی میں حجت نہیں ہوگا۔ ((اور بعض کے ہاں اگر معلوم ہو تو وہی حکم ہے، جو ہم نے ابھی ذکر کیا)) کہ عام مخصوص کے علاوہ میں ایسے ہی ہے جیسے پہلے تھا (یعنی قطعی ہے)۔

((اور اگر مجہول ہو تو مخصص ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ کلام مستقل ہے۔ بخلاف استثناء کے))

اور جب مخصص کلام مستقل ہوا اور اس کا معنی مجہول ہو تو وہ خود ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی جہالت صدر کلام

کی طرف متعدی نہیں ہوتی۔ بخلاف استثناء کے کہ وہ بنفسہ غیر مستقل ہے، بلکہ صدر کلام سے متعلق ہوتا ہے، اس کی جہالت بھی صدر کلام سے متعلق ہوگی، تو اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہوگی۔

((اور ہمارے ہاں اس میں شبہ متمکن (جاگزین) ہے کیونکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہ اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں)) اور وہ کل کا ارادہ ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ بعض کا مراد ہونا بطریق مجاز ہے۔ مثلاً جب یہ معلوم ہو کہ اس کے کل افراد سو (۱۰۰) ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ سو مراد نہیں ہیں تو سو سے کم ہر عدد اس بات میں مساوی ہے کہ لفظ اس میں مجاز ہے تو ان میں سے کوئی عدد معین ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ یہ ترجیح بلا مرجح ہے، پھر اس میں شبہ کے تمکن کا ثمرہ ذکر کیا اپنے قول سے ((تو ہمارے نزدیک یہ اس عام کی طرح ہوگا جس میں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں تخصیص نہیں ہوتی، یہاں تک کہ خبر واحد یا قیاس اس کی تخصیص کرے))۔

وفي المستقل كلاماً أوغيره ......

قصر بالمستقل میں چار مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: اگر قصر مستقل کے ذریعے سے ہو، چاہے وہ کلام ہو یا غیر کلام تو لفظ عام جو باقی افراد کے لئے استعمال ہوگا یہ من وجہ حقیقت اور من وجہ مجاز ہوگا۔ مجاز تو اس اعتبار سے ہے کہ لفظ کو وضع کیا گیا تھا، مثلاً پچاس افراد کے لئے اور اب استعمال ہو رہا ہے، تیس کے لئے تو پچاس کی پچاسیت باقی نہیں رہی، لہٰذا لفظ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوا، تو یہ مجاز ہے۔ اور حقیقت شمول کے اعتبار سے ہے کہ یہ ان بیس کو بھی شامل ہے اور دیگر تیس بھی اس میں داخل ہیں، لہٰذا لفظ معنی موضوع لہ میں استعمال ہوا، تو یہ حقیقت ہے۔ لیکن یہ ایسی حجت ہے، جس میں شبہ ہے یعنی دلیل ظنی ہو جائے گا۔

لكن يجب هنا ......: ہاں اگر قصر عقل سے ہو تو حکم یہ ہونا چاہیے کہ یہ ایسی دلیل ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ مثل استثناء ہے، کیونکہ اس سے جتنے افراد نکلے تو نکلے لیکن باقی میں حکم قطعی ہوتا ہے، ورنہ تو آپ کو کہنا پڑے گا کہ "يا أيها الذين امنوا إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم" (البقرة:۱۸۳) یہ دلیل فیہ شبہ ہے، کیونکہ اس آیت سے بعض افراد کو عقل کے ذریعے نکالا گیا ہے، یعنی صبی اور مجنون کو تو اگر آپ یہ کہیں کہ باقی افراد کے لئے حکم دلیل فیہ شبہ ہے۔ تو کہنا پڑے گا کہ قرآن میں شبہ ہے جب کہ قرآن میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ تو معلوم چلا کہ اگر قصر عقل کے ذریعے سے ہو تو حکم یہ ہے کہ یہ ایسی دلیل ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ آخر میں

فرماتے ہیں اس فرق کو بیان کرنے میں میں منفرد ہوں۔

وأما لمخصوص بالكلام فعند الكرخي رحمه الله تعالىٰ......

دوسرا مذہب: یہ مذہب امام کرخی رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے: انہوں نے فرمایا کہ اگر قصر کلام کے ذریعے سے ہو تو لفظ عام کا باقی افراد میں استعمال ایسی دلیل سے ہوگا، جس میں شبہہ ہو۔ چاہے قصر کے ذریعے جتنے افراد نکالے گئے ہیں وہ معلوم ہوں یا مجہول ہوں، معلوم کی مثال، جیسے اقتلوا المشركين والی آیت سے مستامن کو نکالا گیا اللہ کے اس ارشاد "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره" کے ذریعے سے۔ مجہول کی مثال أحل الله البيع یہ عام حکم ہے اور حرم الربوا کے ذریعے سے قصر کیا گیا ہے، بیع سے اور یہ مجہول ہے۔ اس لئے کہ ربوا کا معنی: بڑھوتری ہے اور ہر بڑھوتری مطلقاً حرام نہیں۔ اس لئے کہ ہر بیع بڑھوتری کے لئے ہوتی ہے، اب کونسی بڑھوتری حرام ہے اور کونسی حرام نہیں؟ کوئی پتا نہیں، اگرچہ اشیاءِ ستہ کے ذریعے سے حدیث میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ لیکن وہ پھر بھی مجہول ہے، اسی وجہ سے أئمہ نے اس کی علت میں اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ کسی نے قدر وجنس کو ربوا کی علت قرار دیا کسی نے طعم وثمنیت کو ربوا کی علت قرار دیا، کسی نے قوت وادخار کو ربوا کی علت قرار دیا۔

بہر حال امام کرخی رحمہ اللہ تعالیٰ کا استدلال اس سلسلے میں یہ ہے کہ اگر مخصوص مجہول ہو تو س صورت میں یہ استثناء کی طرح ہے کہ اگر مستثنیٰ مجہول ہو تو حکم قطعی ثابت نہیں رہتا اور اگر مستثنیٰ معلوم ہو، تو اس کے ذریعے جتنے افراد نکل گئے تو نکل گئے۔ باقی افراد میں جو حکم ہوگا وہ دلیل فیہ شبہہ ہوگا۔ اس لئے کہ ظاہر ہے یہ کلام تعلیل کو قبول کرے گا۔ اس لئے کہ جو نکل گئے، نکل گئے۔ باقی کو بھی علت بیان کر کے نکالا جا سکتا ہے، تو اس طرح جب تخصیص کلام کے ذریعے سے ہو تو پھر "عام" حجت نہیں رہتا، چاہے مخصص معلوم ہو جیسے مستأمن کی تخصیص ہے، "اقتلوا المشركين" سے "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره" کے ذریعے سے، اور چاہے تو مخصص مجہول ہو، جیسے: "ربوا" کی تخصیص کی گئی ہے "وأحل الله البيع" سے۔

وعند البعض إن كان معلوماً ......

تیسرا مذہب: یہ تیسرا مذہب ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض کے ہاں قصر کے ذریعے جو تخصیص ہے، اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو مخصوص معلوم ہوگا تو باقی افراد میں حکم قطعی ہوگا یا مجہول ہوگا تو باقی افراد میں حکم ظنی ہوگا۔ جیسے مستثنیٰ کہ اگر مستثنیٰ معلوم ہو تو باقی افراد میں حکم قطعی ہوتا ہے، اور اگر مستثنیٰ مجہول ہو تو باقی افراد میں حکم

ظنی ہوتا ہے۔لہذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

وعند البعض إن كان معلوماً فكما ذكرنا آنفاً......

چوتھا مذہب: قصر کے سلسلے میں تین مذاہب آپ کے سامنے بیان ہوئے ہیں۔اب چوتھا مذہب بیان کرتے ہیں کہ اگر مخصص معلوم ہے تو اس کا وہی حکم ہے، جو ابھی مذکور ہوا۔یعنی عام کا قطعی ہونا اور اگر مخصص مجہول ہے تو مخصص خود ساقط ہو جائے گا، اور ''عام'' کا حکم قطعی رہ جائے گا۔بخلاف استثناء کے، کیونکہ یہ مستقل نہیں ہوتا۔لہذا اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہوگی اور یہ مخصص چونکہ مستقل ہے اور کلام مستقل میں ایسا نہیں ہوتا کہ اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہو، لہٰذا حکم قطعی ہی باقی رہے گا۔

وعندنا تمكن فيه شبهة ......: یہاں سے مذہب اول کا اعادہ فرما رہے ہیں کہ ہمارے ہاں وہ عام جس کی تخصیص ہوئی ہے یہ حجت تو باقی رہے گا، لیکن ظنی طور پر۔قطعیت اس کی ختم ہو جائے گی، جس طرح امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں عام قبل التخصیص، ظنی ہوتا ہے۔لہذا اسکی تخصیص خبرِ واحد اور قیاس سے کر سکتے ہیں۔

جس عام میں قصر ہو اس کی حجیت کا بیان

ثم أراد أن يبين أن مع وجود هذه الشبهة لايسقط الاحتجاج به، فقال: (لكن لا يسقط الاحتجاج به؛ لأن المخصص يشبه الناسخ بصيغته والإستثناء بحكمه، كما قلنا. فإن كان مجهولاً يسقط في نفسه للشبه الأول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي: بالشك؛ إذ قبل التخصيص كان معمولاً به، فلما خص دخل الشك في أنه هل بقى معمولاً به أم بطل. فلايبطل بالشك.

وإن كان أي: المخصص معلوماً فللشبه الأول يصح تعليله، لا يريد بقوله فللشبه الأول أنه من حيث إنه يشابه الناسخ يصح تعليله، كما يصح أن يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض أفراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من أفراد العام؛ فإن تعليل الناسخ على هذا الوجه لايصح على مايأتي في هذه الصفحة بل يريد أنه من حيث إنه نص مستقل بنفسه يصح تعليله، كما هو عندنا، فإن عندنا وعند أكثر العلماء يصح تعليله خلافاً للجبائي. وإذا صح تعليله لايدري أنه كم يخرج بالتعليل أي: بالقياس وكم يبقى تحت العام، فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لايصح تعليله

كما هو عند البعض، فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به.

الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث إن المخصص يبين أن المخصوص غير داخل في العام فلهذا الشبه لايصح تعليله كما هو مذهب الجبائي، كما لايصح تعليل المستثنى وإخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث إنه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولاً فلا يبقى العام حجة، ومن حيث إنه لايصح تعليله يبقي العام حجة. وقد كان قبل التخصيص حجة، فوقع الشك في بطلانه فلايبطل بالشك هذا ماقالوا.

ترجمہ: پھر مصنف رحمہ اللہ نے اس بات کی وضاحت کا ارادہ کیا کہ عام میں باوجود شبہ پیدا ہونے کے پھر بھی یہ عام قابل استدلال ہوگا تو فرمایا ((لیکن اس (عام) کا قابل استدلال ہونا ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ مخصص صیغے میں ناسخ کے مشابہ ہے اور حکم میں استثناء کے مشابہ ہے، جیسے ہم نے کہا۔ پس اگر (مخصص) مجہول ہو تو شبہ اول کی بنا پر خود ساقط ہو جائے گا اور شبہ ثانی کی بنا پر عام میں جہالت کو پیدا کرے گا۔ تو عام کے سقوط میں شک ہو جائے گا۔ لہذا اس شک کی وجہ سے عام ساقط الاحتجاج نہ ہوگا، یعنی شک سے، اس لئے کہ تخصیص سے پہلے معمول بہ تھا، جب تخصیص کی گئی تو اس بات میں شک واقع ہو گیا، کہ آیا اب بھی اس کا معمول بہ ہونا باقی ہے، یا باطل ہو گیا۔ تو شک کی وجہ سے اس کا معمول بہ ہونا باطل نہ ہوگا۔

((اور اگر مخصص معلوم ہو تو شبہ اول کی بنا پر اس کی تعلیل صحیح ہوگی۔)) مصنف رحمہ اللہ کے قول فلشبه الأول سے یہ مراد نہیں کہ مخصص بایں حیثیت کہ وہ ناسخ کے مشابہ ہے، اس میں تعلیل جائز ہے۔ جیسے اس ناسخ میں تعلیل جائز ہے، جو عام کے بعض افراد کو منسوخ کرتا ہے کہ قیاس کے ذریعے عام کے بعض دوسرے افراد کو منسوخ کرے۔ اس لئے کہ ناسخ کی تعلیل بایں وجہ درست نہیں، جیسے کہ اس صفحے کے آخر میں آ رہا ہے بلکہ بایں حیثیت کے مخصص بنفسہ ایک نص مستقل ہے اس میں تعلیل جائز ہے۔ ((جیسے کہ ہمارے نزدیک)) اس لئے کہ ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک اس کی تعلیل جائز ہے۔ بخلاف امام جبائی کے، پس جب اس کی تعلیل جائز ہے تو معلوم نہیں ہوگا کہ کتنے افراد اس تعلیل یعنی قیاس کی وجہ سے نکل گئے اور کتنے عام کے تحت باقی رہ گئے۔ ((تو یہ باقی تحت العام میں جہالت کو پیدا کرے گا اور شبہ ثانی کی وجہ سے اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے، جیسے کہ بعض حضرات کا مذہب ہے، تو سقوط عام میں شک واقع ہوا۔ لہذا شک کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا))

شبہ ثانی سے مراد شبہ استثناء ہے، بایں حیثیت کے مخصص بیان کرے کہ مخصوص عام میں داخل نہیں تو اس شبہ کی بنا پر اس میں تعلیل صحیح نہیں۔ جیسے کہ امام جبائی کا مذہب ہے کہ مستثنیٰ کی تعلیل کرنا اور بعض دوسرے افراد کا عام سے قیاس کے ذریعے سے نکالنا درست نہیں ہے۔ تو بایں حیثیت کہ اس کی تعلیل درست ہے۔ باقی افرادِ عام کے تحت مجہول رہیں گے تو عام حجت نہیں رہے گا اور بایں حیثیت کے اس کی تعلیل درست نہیں ہے، عام حجت باقی رہے گا اور تخصیص سے پہلے بھی حجت تھا تو اس کے بطلان میں شک واقع ہوگا۔ لہٰذا شک کے ذریعے سے اس کی حجیت باطل نہ ہوگی، اسی طرح علماء نے فرمایا ہے۔

ثم أراد أن يبين أن مع وجود ......

جس عام میں قصر ہو اس کی قطعیت ختم ہوگئی، لیکن اس کی حجیت ابھی باقی ہے۔ اس لئے کہ مخصص کی ایک مشابہت ناسخ سے ہے باعتبار صیغہ کے اور دوسری مشابہت استثناء سے ہے باعتبار حکم کے۔ اس لئے کہ مستثنیٰ اخراج البعض کا کام کرتا ہے اور یہ قصر بھی ایسا ہی ہے، تو دو مشابہتیں ہیں۔ ۱- ناسخ والی، ۲- استثناء والی۔ لہٰذا ان کو شبہ اول اور شبہ ثانی کہیں گے۔

تفصیل: یہ ہے کہ مخصص معلوم ہوگا یا مجہول۔ اگر مخصص مجہول ہے تو شبہ اول کی وجہ سے خود ساقط ہو جائے گا اور اس کی جہالت صدرِ کلام کی طرف متعدی نہیں ہوگی، اور شبہ ثانی کی وجہ سے ہونا یہ چاہئے کہ اس کی حجیت ختم ہو جائے، لیکن الآن کما کان کے تحت عام کی حجیت اب بھی باقی ہے، اس لئے عام اس قبل حجت تھا اور اب اس کی حجیت میں شک واقع ہوا، لہٰذا ہم حسبِ سابق اس کو حجت مانیں گے۔ اور اگر مخصص معلوم ہو تو ایسی صورت میں مشابہت اولیٰ کی وجہ سے ہونا یہ چاہئے کہ اس کی تعلیل درست ہو تو اب معلوم نہیں کہ تعلیل سے کتنے افراد نکل جائیں گے اور کتنے باقی رہیں گے (لیکن یاد رکھیں کہ اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ ناسخ، تعلیل کو قبول کرتا ہے۔ نہیں یہ بات نہیں اس لئے کہ ناسخ کی تعلیل بایں معنی درست نہیں کہ قیاس کے ذریعے مزید افراد کو منسوخ کیا جائے) بلکہ مطلب یہ ہے کہ مشابہتِ اولی کے اعتبار سے یہ مستقل ہے اور اس استقلال کی وجہ سے اس میں تعلیل ہونی چاہئے۔ دوسرا یہ کہ اس کی مشابہت استثناء سے ہے۔ استثناء جب معلوم ہو تو اس کی حجیت باقی رہنی چاہئے۔ اب اس کی حجیت میں شک واقع ہوا۔ لہٰذا ہم یہاں الآن کما کان کے نظریے پر چلیں گے کہ قصر سے پہلے بھی عام حجت تھا، لہٰذا اب بھی حجت ہی ہے۔ یہاں تک بات پہنچنے پر مصنفؒ نے فرمایا: هذا ما قالوا، لوگوں نے اس طرح کہا ہے، یہ

اعتراض کی طرف اشارہ ہے کہ اس پر اعتراض ہوسکتا ہے، لیکن لوگوں پر اعتراض ہوگا ہم پر نہیں، چنانچہ اس کے فورا بعد اعتراض کوذکر کیا۔

ایک سوال اوراس کا جواب

ويرد عليه أنه لما كان المذهب عندكم وعند أكثر العلماء صحة تعليله، فيجب أن يبطل العام عندكم، بناء على زعمكم في صحة تعليله، ولا تمسك لكم بزعم الجبائي أن عنده لا يصح تعليله، فلدفع هذه الشبهة، قال: على أن احتمال التعليل لا يخرجه من أن يكون حجة؛ لأن ما اقتضى القياس تخصيصه يخص، وما لا، فلا ؛ فإن المخصص إن لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة، وإن عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياساً، وما لا، فلا. فلا يبطل العام باحتمال التعليل.

ترجمہ: اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب آپ کا اور اکثر علماء کا مذہب اس میں صحتِ تعلیل کا ہے تو واجب ہے کہ عام تمہارے ہاں باطل ہو۔ تمہارے اس زعم پر بنا کرتے ہوئے کہ اس کی تعلیل صحیح ہے اور تم امام جبائی کے خیال سے استدلال نہیں کرسکتے ہو، کہ ان کے ہاں اس میں تعلیل صحیح نہیں (اس لئے کہ یہ تو امام جبائی کا مذہب ہے، آپ کا مذہب تو نہیں؟) اس شبہ کو دفع کرتے ہوئے کہا ((باوجود اس کے کہ تعلیل کا احتمال اس کو حجت ہونے سے نہیں نکالتا، اس لئے کہ جس حصے میں قیاس نے تخصیص کا تقاضہ کیا تو اس کو خاص کیا جائے گا۔ اور جس میں نہیں کیا تو نہیں کیا جائے گا)) اس لئے کہ اگر مخصص میں علت معلوم نہ ہو تو اس میں علت نہ نکالی جائے گی تو عام باقی افراد میں حجت رہے گا اور اگر علت معلوم ہو۔ تو جب جس حصے میں علت پائی جائے گی اس کو خاص کیا جائے گا قیاساً اور جس میں نہ پائی جائے گی تو اس کو خاص بھی نہ کیا جائے گا۔ (تو خلاصہ یہ نکلا کہ) تعلیل کے احتمال کی وجہ سے عام باطل نہیں ہوگا۔

اعتراض: ويرد عليه أنه لما كان المذهب ...... اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی دلیل آپ کے دعویٰ کو باطل کررہی ہے اس لئے کہ آپ شبہ کے ساتھ عام کی حجیت کا دعویٰ کررہے ہیں اور دلیل یہ دے رہے ہیں کہ اس کی تعلیل صحیح ہے۔ لہذا یہ دلیل دعویٰ کو باطل کررہی ہے، اس لئے کہ جب تعلیل درست ہے، تو معلوم نہیں کہ کتنے افراد تعلیل سے نکلیں گے اور کتنے بچیں گے اور تمہارے پاس اس بات پر کوئی استدلال نہیں کہ اس کی تعلیل درست نہیں۔ اس لئے کہ یہ تو تمہارا مذہب ہی نہیں یہ تو امام جبائی کا مذہب ہے۔

جواب: فلدفع هذه الشبهة قال: علی أن : کے لفظ سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ احتمال تعلیل عام کی حجیت کو ختم نہیں کرتا، اس لئے کہ مخصص کی دو ہی صورتیں ہوسکتی ہیں یا تو اس میں کوئی علت ہوگی یا نہیں۔ اگر علت نہیں، تو اس میں تعلیل نہیں ہوگی اور اگر علت ہوئی تو پھر جس حصہ میں وہ علت پائی جائے گی تو وہ قیاسا مخصوص ہوجائے گا اور جس میں نہیں پائی جائے گی ان میں عام حجت باقی رہے گا۔ لہذا عام تعلیل سے باطل اور ساقط الاحتجاج نہیں ہوگا۔

تخصیص اور نسخ کے درمیان فرق کا بیان

فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ، أي: لما ذكرنا أن تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ؛ فإنه لايصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض أفراد العام؛ ليثبت النسخ في بعض آخر قياساً صورته: أن يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام، ويكون وروده متراخياً عن ورود العام؛ فإنا نجعله ناسخاً لا مخصِّصاً على ماسبق؛ فإن العام الذي نسخ بعض ماتناوله لاينسخ بالقياس؛ لأن القياس لاينسخ النص؛ إذ هو لا يعارضه؛ لأنه دونه، لكن يخصصه، ولايلزم به المعارضة؛ لأنه يبين أنه لم يدخل.

ترجمہ: ((یہاں سے تخصیص اور نسخ کے درمیان فرق بھی ظاہر ہوگیا)) یعنی جب ہم نے ذکر کیا کہ مخصص کی تعلیل جائز ہے، اس حکم سے مخصص اور ناسخ کے درمیان فرق بھی واضح ہوگیا۔ اس لئے کہ اس ناسخ کی تعلیل جائز نہیں، جو عام کے بعض افراد کو منسوخ کرے تاکہ بعض دوسرے افراد میں بھی نسخ بطور قیاس ثابت ہو۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک خاص نص وارد ہو جس کا حکم عام کے حکم کے مخالف ہو اور نص خاص کا ورود بھی عام سے متراخی ہو، تو ہم اس کو (نص خاص کو) ناسخ بنائیں گے مخصص نہیں بنائیں گے، جیسے کہ ماقبل میں گزرا ((اس لئے کہ وہ عام جس کے بعض افراد جن کو وہ شامل ہے۔ اگر وہ منسوخ ہوجائیں تو قیاس کے ذریعے وہ منسوخ نہیں ہوں گے اس لئے کہ قیاس نص کو منسوخ نہیں کرسکتا، کیونکہ وہ اس کے مقابل نہیں ہوسکتا بوجہ اپنے درجہ کے کم ہونے کے۔ لیکن اس کو (نص کو) خاص کرسکتا ہے اور اس میں (تخصیص میں) اس کا مقابل (ومساوی) ہونا لازمی نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ (تخصیص) بیان کرتی ہے کہ مخصوص (عام کے تحت) داخل نہیں ہے))۔

فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ ......

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب ہم نے یہ کہا کہ مخصص کی تعلیل درست ہے۔تو اس حکم سے مخصص اور ناسخ کا فرق بھی ظاہر ہو گیا۔اس طرح کہ مخصص کی تعلیل درست ہے،لیکن ناسخ کی تعلیل درست نہیں۔اس لئے کہ وہ عام جس کے بعض افراد کا نسخ ہو گیا،جن کو وہ شامل تھا۔تو قیاس سے اس میں نسخ نہیں ہوسکتا۔اس لئے کہ قیاس نص کو منسوخ نہیں کرسکتا،اس لئے کہ قیاس نص کے معارض نہیں،کیونکہ یہ تو اس سے کم ہے،اس کے مساوی یا اس سے اقویٰ نہیں۔لہذا اس سے معارضہ نہیں ہوسکتا۔اب اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کوئی نص خاص وارد ہو کسی حکم کے بارے میں،جو کہ عام کے حکم کے مخالف ہو اور اس نص خاص کا ورود بھی متاخر ہو عام سے تو یہ ناسخ ہوگا۔اس عام کے لئے مخصص نہیں ہوگا،جیسے کہ عام کے حکم کی آخری فصل میں یہ بات گذر چکی ہے۔

استثناء،نسخ اور تخصیص کی نظیروں کا بیان

وهنا مسائل من الفروع تناسب ماذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص۔ فنظير الاستثناء ما إذا باع الحر والعبد بثمن أو باع عبدين إلا هذا بحصته من الألف، يبطل البيع؛ لأن أحدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداءً ولأن ماليس بمبيع يصير شرطاً لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد. ففي المسألة الأولى ليس حقيقة الاستثناء موجودة، لكنها تناسب الاستثناء في أن الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام، وفي هذه المسألة لم يدخل الحر تحت الإيجاب مع أن صدر الكلام تناوله، فصار كأنه مستثنى. وفى المسألة الثانية وهى: ما إذا باع عبدين إلا هذا، حقيقة الإستثناء موجودة فإذا لم يدخل أحدهما في البيع لايصح البيع في الآخر؛ لوجهين: أحدهما أنه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداءً باطل للجهالة، وإنما: قلنا ابتداءً؛ لأن البيع بالحصة بقاءً صحيح كما يأتي في المسألة التي هي نظير النسخ. والثاني أن البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد، وهو: أن قبول ماليس بمبيع وهو الحر أو العبد المستثنى يصير شرطاً لقبول المبيع۔ونظير النسخ: ما إذا باع عبدين بألف فمات أحدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته. فهذه المسألة تناسب النسخ من حيث إن العبدالذي مات قبل التسليم كان داخلاً تحت البيع، لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه، فصار

كـالنسخ؛ لأن النسخ تبديل بعد الثبوت، فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع أنه يصير بيعاً بالحصة، لكن في حالة البقاء، و إنـه غيـر مفسد؛ لأن الجهالة الطارية لاتفسد۔ ونظير التخصيص: ما إذا با ع عبـديـن بألف على أنه بالخيار في أحدهما صح إن عـلـم محل الخيار وثمنه؛ لأن المبيع بالخيار يـدخـل فـي الإيـجـاب، لا الـحـكم. فصار في السبب كالنسخ، وفي الحكم كالاستثناء، فإذا جهل أحـدهـمـا لا يـصح؛ لشبه الاستثناء. وإذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ، ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد، بخلاف الحر والعبد إذا بين حصة كل واحد منهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ۔ وبيان مناسبتها التخصيص أن التخصيص يشابه النسخ بصيغته، والاستثناء بـحكمه وهذا العبد الذي فيـه الـخيار داخل في الإيجاب، لا الحكم على ما عرف، فمن حيث إنه داخـل فـي الإيجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلاً فيكون كالنسخ، ومن حيث إنه غير داخل في الـحـكم يكون رده بخيار الشرط بيان أنـه لـم يدخل فيكون، كالاستثناء وإذا كـان له شبهان يكون كالتخصيص الذ ي لـه شبـه بالنسخ و شبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا: إن علم محل الخيار و ثمنه يصح البيع، وإلا فلا.

ترجمہ:((اور یہاں پر چند فروعی مسائل ہیں، جو ماقبل میں ذکر کردہ استثناء نسخ اور تخصیص کے مناسب ہیں۔ استثناء کی نظیر یہ ہے کہ جب بائع نے ایک آزاد اور غلام کو بیچا ایک ثمن کے مقابلے میں یا دو غلاموں کو بیچا، مگر ان میں سے کوئی ایک مستثنیٰ کیا ایک ہزار میں سے اس کے معین حصہ کے ساتھ تو بیع باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک بیع میں داخل نہ ہوگا تو یہ بیع بالحصہ ہوگی ابتداءً اور اس لئے بھی کہ جو چیز مبیع نہیں ہے۔ اس کو قبول مبیع کے لئے شرط بنایا ہے تو یہ (بیع) شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہوگی))۔

مسئلہ اولی میں تو استثناء حقیقۃً موجود نہیں ہے۔ لیکن استثناء کے مناسب ہے۔ اس بات میں کہ استثناء مستثنیٰ کو صدر کلام کے حکم میں داخل ہونے سے منع کرتا ہے اور اس مسئلے میں حر (آزاد) ایجاب میں داخل نہیں ہے، باوجودیکہ صدر کلام اس کو شامل ہے تو یہ مستثنیٰ کی طرح ہے۔ اور دوسرے مسئلے میں کہ جب دو غلاموں کو بیچا مگر ایک (کو مستثنیٰ کیا) اس میں استثناء حقیقۃً موجود ہے تو جب ایک بیع میں داخل نہ ہوگا تو دوسرے میں بیع دو وجہوں سے درست نہ ہوگی۔ ایک تو اس وجہ سے کہ دوسرے میں بیع ثمن کے اس حصے کی وجہ سے ہے، جو ثمن ان دونوں کے مقابلے میں ہے (یعنی بیع بالحصہ بن جائے گی ابتداءً) اور بیع بالحصہ

ابتداء جہالت کی وجہ سے باطل ہے اور ہم نے بیع بالحصہ ابتداء کہا کیونکہ (بیع بالحصہ) بقاء جائز ہے، جیسا کہ آگے اس مسئلہ میں جو نسخ کی نظیر ہے آ رہا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ دوسرے میں بیع ایسی شرط کی وجہ سے ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ جس میں غیر مبیع حر یا عبد مستثنی کو مبیع کی قبولیت کے لئے شرط بنایا ہے۔

((اور نسخ کی مثال جب دو غلاموں کو بیچا ایک ہزار کے بدلے میں اور ایک ان میں سے تسلیم سے پہلے مرگیا۔ تو باقی ماندہ غلام میں اس کے حصے کی بقدر عقد باقی رہے گا))۔

یہ مسئلہ نسخ کے بایں حیثیت مناسب ہے، کہ جو غلام حوالہ کرنے سے پہلے مرگیا وہ بیع میں داخل تھا مگر حوالہ کرنے سے پہلے بائع کے ہاتھ میں مرگیا تو اس مرنے والے غلام میں بیع فسخ ہو جائے گی تو یہ نسخ کی طرح ہوگا اس لئے کہ نسخ نام ہے ثبوت کے بعد تبدیلی کا تو عبد آخر میں باوجودیکہ بیع بالحصہ ہے مگر چونکہ حالت بقاء میں ہے۔ اور بیع بالحصہ بقاء غیر مفسد ہے۔ کیونکہ (اس میں جہالت طاری ہوتی ہے اور) جہالت طاریہ غیر مفسد ہے۔ ((اور تخصیص کی مثال: کہ دو غلاموں کو ہزار کے بدلے اس شرط پر بیچا کہ ان میں سے کسی ایک میں اختیار ہے تو یہ بیع صحیح ہوگی، اگر محل خیار اور ثمن متعین ہو، اس لئے کہ وہ غلام جس میں اختیار ہے، وہ ایجاب میں تو داخل ہوگا مگر حکم میں نہیں تو یہ سبب میں نسخ کی طرح ہے اور حکم میں استثناء کی طرح، تو جب ثمن اور محلِ خیار میں سے کوئی مجہول ہوگا تو شبہ استثناء کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی۔ اور جب دونوں معلوم ہوں تو نسخ کی مشابہت کی وجہ سے بیع صحیح ہوگی اور یہاں استثناء کی مشابہت کا اعتبار نہ ہوگا، حتی کہ شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو۔ بخلاف حر اور عبد کی صورت کے کہ جب ان میں سے ہر ایک کا حصہ بیان کیا جائے۔ امام ابوحنیفہ کے ہاں)) اس مسئلے کی تخصیص کے ساتھ مناسبت کا بیان یہ ہے کہ تخصیص نسخ کے مشابہ ہے، صیغہ میں اور استثناء کے مشابہ ہے، حکم میں۔ اور یہاں جس عبد میں خیار ہے وہ ایجاب میں داخل ہے۔ حکم میں نہیں۔ جیسا کہ معلوم ہوا تو بایں حیثیت کے ایجاب میں داخل ہے تو خیار شرط کی وجہ سے رد کرنا تبدیل کرنا ہوگا تو یہ نسخ کی طرح ہوگا ((اس لئے کہ نسخ تبدیل بعد الثبوت کا نام ہے))۔ اور بایں حیثیت کے یہ حکم میں داخل نہیں تو خیار شرط کی وجہ سے رد کرنا اس بات کو بیان کرنا ہوگا کہ یہ بیع میں داخل نہیں تو یہ استثناء کی طرح ہوگا، تو جب اس کے لئے دو مشابہتیں ہوئیں تو یہ اس تخصیص کی طرح ہوگا، جو نسخ اور استثناء کے مشابہ ہے، تو شبہین کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر محل خیار اور ثمن معلوم ہو تو بیع

صحیح ہے، ورنہ نہیں۔

وهذا مسائل من الفروع تناسب......: هذا مسائل کے عنوان کے تحت مصنف رحمہ اللہ نے استثناء نسخ اور تخصیص کی نظیریں پیش کی ہیں۔

۱- استثناء کی نظیر: یہ مسئلہ ہے کہ ایک آدمی آزاد اور غلام کو ایک ساتھ بیچتا ہے ۱۰۰۰ ہزار روپے کے بدلے میں یا دو غلاموں کو بیچتا ہے إلا هذا بحصته من الألف تو اس صورت میں یہ دونوں بیع ناجائز ہیں اس کے فساد کی دو وجہیں ہیں:

۱ ایک تو یہ کہ یہ بیع بالحصہ ہے ابتداءً اور بیع بالحصہ ابتداء ناجائز ہے۔

۲ دوسری وجہ فساد یہ ہے کہ جو چیز مبیع نہیں اس کو قبولیت مبیع کے لئے شرط بنایا جا رہا ہے۔ لہذا یہ شرط منافی للبیع ہے۔ اب یہ دونوں مسئلے استثناء کی مثال ہے۔ لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مسئلہ اولی میں استثناء ظاہراً موجود نہیں بلکہ حکماً موجود ہے۔ اس طرح کہ استثناء یہ بتاتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں اور یہاں مسئلہ اولیٰ کا حکم بھی یہی ہے کہ غیر مبیع یعنی آزاد یا مستثنیٰ شدہ غلام بیع میں داخل نہیں ہے اور دوسری مثال میں استثناء موجود ہے ظاہراً۔

۲- نسخ کی نظیر: یہ ہے کہ ایک آدمی دو غلاموں کو بیچتا ہے ایک ہزار روپے کے بدلے لیکن ایک غلام مشتری کے حوالے کرنے سے پہلے مر جاتا ہے۔ تو یہ بیع بالحصہ بن جاتی ہے، بقاءً اور بقاءً بیع بالحصہ جائز ہے۔ تو اب ۵۰۰ میں یہ بیع ہو جائے گی اور یہ مفضی الی النزاع نہیں۔ یہ مسئلہ نسخ کی نظیر ہے۔ نسخ کہتے ہیں تبدیل بعد الثبوت کو اور یہاں بھی یہی صورت پیش آئی کہ وہ غلام جو مر گیا، اس میں بیع پہلے ثابت تھی۔ اب وہ مر گیا تو اس میں بیع، عدم بیع سے بدل گئی تو یہاں پر بھی تبدیل بعد الثبوت پایا گیا۔

۳- تخصیص کی نظیر: یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک ہزار کے بدلے دو غلاموں کو بیچا لیکن کہتا ہے کہ دو میں سے اس ایک میں مجھے اختیار ہے۔ تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر محل خیار متعین ہے اور ثمن بھی متعین ہیں۔ تو ایسی صورت میں یہ بیع جائز ہوگی اس لئے کہ ''مبیع بالخیار'' ایجاب میں (عقد میں) تو داخل ہے لیکن حکم (تصرف فی المبیع) میں داخل نہیں ہے، لہذا یہ ''مبیع'' سبب (عقد) میں نسخ کی طرح ہے اور حکم (تصرف فی المبیع) میں استثناء کی طرح ہے تو جب ثمن اور مبیع میں کوئی مجہول ہو تو بیع درست نہ ہوگی، استثناء سے مشابہت کی وجہ سے اور جب مبیع اور ثمن دونوں متعین ہیں تو بیع درست ہوگی نسخ سے مشابہت کی وجہ سے، اور اس صورت میں استثناء کا اعتبار کرتے ہوئے ہم بیع پر فاسد

ہونے کا حکم نہیں لگائیں گے شرط فاسد کی وجہ سے، بخلاف حر اور عبد کو ایک عقد میں جمع کرنے والے مسئلے کے (یہ وہ مسئلہ ہے جو کہ استثناء کی نظیر ہے) جب کہ دونوں کی قیمت الگ الگ بیان کرے امام ابو حنیفہؒ کے ہاں۔

اور اس مسئلہ کو تخصیص سے یوں مناسبت ہے کہ تخصیص "صیغہ" کے اعتبار سے نسخ سے مشابہت رکھتی ہے اور "حکم" کے اعتبار سے استثناء سے مشابہت رکھتی ہے اور اس مسئلہ میں وہ غلام جس میں خیار ہے وہ "ایجاب" میں تو داخل ہے لیکن "حکم" میں داخل نہیں جیسے کہ بیان ہوا، تو اب اس حیثیت سے کہ یہ غلام "ایجاب" میں داخل ہے تو شرط خیار سے اس کو واپس کرنا "تبدیل" ہے (یعنی پہلے اس کی بیع ہوئی تھی اور اب وہ بیع عدم بیع سے بدل گئی) تو یہ نسخ کی طرح ہے، اس لئے کہ "نسخ" کا معنی ہے تبدیل بعد الثبوت اور یہاں بھی ایسا ہی ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ یہ غلام جس میں خیار رکھا گیا ہے یہ "حکم" میں داخل نہیں تو اس کو شرط خیار سے واپس کرنا اس بات کا بیان ہے کہ یہ بیع میں داخل نہیں ہے تو یہ "استثناء" کی طرح ہے، اس لئے کہ "استثناء" یہ بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے۔

اور جب اس عبد کی دو حیثیتیں ہیں تو یہ اس تخصیص کی طرح ہے جس کو ایک طرف "نسخ" سے مشابہت ہے، اور دوسری طرف "استثناء" سے مشابہت ہے، لہٰذا دونوں مشابہتوں کی رعایت رکھتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر محل خیار اور ثمن متعین ہو تو بیع صحیح ہوگی۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک یا دونوں یعنی محل خیار اور ثمن دونوں یا کوئی ایک مجہول ہو تو ایسی صورت میں بیع ناجائز ہو جائے گی۔ پہلی والی صورت میں ہم نے کہا کہ اس صورت میں بیع جائز ہوگی، اس اعتبار سے کہ یہ مسئلہ نسخ سے مشابہت رکھتا ہے، کیونکہ نسخ کہتے ہیں تبدیل بعد الثبوت کو اور یہاں بھی پہلے دو کی بیع ہوگئی تھی۔ اب ایک غلام کی بیع بعد میں تبدیل ہوگئی کہ بیع، عدم بیع سے بدل گئی۔ اور دوسری صورت میں ہم نے کہا کہ بیع ناجائز ہے، اور اس میں اعتبار کیا جائے گا استثناء کا۔ اس لئے کہ استثناء یہ بتاتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں اور یہاں بھی ایسا ہی ہے کہ ایک غلام بیع میں داخل نہیں ہے۔

مسئلۂ مذکورہ کی چار صورتوں کا بیان

وهذه المسئلة على أربعة أوجه: أحدها أن يكون محل الخيار وثمنه معلومين، كما إذا باع هذا وذلك بألفين، هذا بألف وذلك بألف صفقةً واحدةً على أنه بالخيار في ذلك: والثاني: أن يكون محل الخيار معلوماً لكن ثمنه لايكون معلوماً. والثالث: على العكس والرابع: أن لايكون شيء منهما معلوماً فلو راعينا كونه داخلاً في الإيجاب يصح البيع في الصور الأربع، غاية مافي الباب أنه

يصير بيعاً بالحصة، لكنه في البقاء، لا في الابتداء، فلا يفسد البيع: ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الأربعة أما إذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوماً فلأن قبول غير المبيع يصير شرطاً لقبول البيع، وإذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولاً فلهذه العلة ولجهالة المبيع، أو الثمن أو كليهما فإذا علم أن شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع و شبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين، وقلنا: إذا كان محل الخيار أو ثمنه مجهولاً لا يصح البيع؛ رعاية لشبه الاستثناء وإذا كان كل منهما معلوماً يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو أن قبول ماليس بمبيع يصير شرطاً لقبول المبيع بخلاف ما إذا باع الحر والعبد بألف صفقةً واحدةً وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ؛ لأن الحر غير داخل في البيع أصلاً فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ماليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع.

ترجمہ: اور اس مسئلے کی چار صورتیں ہیں۔ پہلی صورت کہ محل خیار اور ثمن دونوں معلوم ہوں، جیسے کہ بائع نے کہا کہ یہ غلام اور وہ غلام دو ہزار کے بدلے میں یہ ایک ہزار کے بدلے میں اور وہ بھی ایک ہزار کے بدلے میں، ایک ہی سودے میں اس شرط پر کہ مجھے اس میں اختیار ہے۔

دوسری صورت کہ محل خیار تو معلوم ہو، مگر ثمن مجہول ہو۔ تیسری صورت اس کے برعکس (کہ ثمن معلوم ہو محل خیار مجہول ہو) اور چوتھی صورت کہ محل خیار اور ثمن دونوں مجہول ہوں۔ تو اب اگر ہم اس بات کی رعایت کریں کہ یہ مبیع بخیار الشرط ایجاب میں داخل ہے تو چاروں صورتوں میں بیع درست ہوگی اور اس میں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ یہ بیع بالحصہ ہے مگر بیع بالحصہ بقاءً ہے ابتداءً نہیں جو کہ مفسد للبیع ہے لہذا بیع فاسد نہ ہوگی۔ اور اگر ہم اس کی رعایت کریں کہ مبیع بخیار الشرط حکم میں داخل نہیں تو چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی پہلی صورت کہ جب محل خیار اور ثمن دونوں معلوم ہیں، تو اس لئے کہ غیر مبیع کو قبول مبیع کے لئے شرط بنایا ہے اور جب دونوں میں سے کوئی ایک یا دونوں مجہول ہوں، تو ان تین صورتوں میں اسی علت (کہ غیر مبیع کو قبول مبیع کے لئے شرط بنایا) کی وجہ سے بھی فساد ہوگا اور جہالت کی وجہ سے بھی پھر چاہے وہ جہالت مبیع میں ہو جیسے تیسری صورت میں یا ثمن میں ہو، جیسے دوسری صورت میں یا دونوں میں ہو، جیسے چوتھی صورت میں۔ پس جب یہ بات معلوم ہوئی کہ نسخ کی مشابہت چاروں صورتوں میں صحت کو واجب

کرتی ہے اور استثناء کی مشابہت چاروں میں فساد کو واجب کرتی ہے۔ تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کی کہ جب محل خیار اور ثمن دونوں مجہول ہوں تو استثناء کی مشابہت کی وجہ سے بیع صحیح نہ ہوگی اور جب دونوں معلوم ہوں تو نسخ کی مشابہت کی وجہ سے بیع درست ہوگی اور یہاں پر استثناء کی مشابہت کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو وہ (شرط فاسد) یہ کہ غیر مبیع کو قبول مبیع کے لئے شرط قرار دیا جا رہا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک آزاد کو اور ایک غلام کو ایک ہی سودے میں ہزار کے بدلے میں بیچا اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کیا۔ کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عبد میں بیع فاسد ہوگی، اس لئے کہ حر بیع میں سرے سے داخل ہی نہیں تو یہ استثناء کی طرح ہوگیا بغیر مشابہت نسخ کے تو اس میں غیر مبیع کو قبول مبیع کے لئے شرط قرار دینا لازم آئے گا (جو کہ شرط فاسد ہے اور مفسد للبیع ہے)۔

وهذه المسألة على أربعة اوجه......

یہاں سے مسئلہ کی چار صورتوں کی وضاحت کا بیان ہے۔ اس مسئلہ میں عقلی طور پر چار صورتیں بن سکتی ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

❶ پہلی صورت: تو یہ ہے کہ ایک آدمی دو غلاموں کو ایک ہی بیع میں ۲۰۰۰ ہزار روپے کے بدلے بیچ رہا ہے اور ہر ایک کی قیمت الگ الگ بیان کر رہا ہے۔ اور ان میں سے ایک متعین غلام میں خیار رکھ رہا ہے، تو محل خیار بھی متعین ہے اور قیمت بھی متعین ہے۔

❷ دوسری صورت: یہ ہے کہ ایک آدمی دو غلاموں کو دو ہزار کے بدلے بیچ رہا ہے، اور ان میں سے ایک متعین غلام میں اپنے لئے خیار رکھ دیا ہے، تو محل خیار تو متعین ہے، لیکن ثمن مجہول ہے۔

❸ تیسری صورت: اس کے برعکس کہ کوئی آدمی دو غلام دو ہزار کے بدلے بیچ رہا ہے اور ہر ایک کی قیمت ایک ہزار بتا رہا ہے لیکن کسی ایک غیر متعین غلام میں اپنے لئے خیار رکھ رہا ہے تو ثمن متعین، لیکن محل خیار مجہول ہے۔

❹ چوتھی صورت: یہ ہے کہ کوئی آدمی دو غلام دو ہزار کے بدلے بیچ رہا ہے، اور ان میں سے ایک غیر متعین غلام میں اپنے لئے خیار رکھ رہا ہے تو محل خیار بھی مجہول اور ثمن بھی مجہول۔

اب ان صور اربعہ میں اگر ہم شبہ نسخ کی رعایت رکھیں تو ہونا یہ چاہیئے کہ چاروں صورتوں میں بیع جائز ہو، زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ بیع بالحصہ بن جائے گی بقاء۔ اور یہ جائز ہے اور اگر رعایت رکھیں شبہ استثناء کی۔ تو ہونا یہ چاہیئے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو۔ پہلی صورت میں تو اس لئے کہ جو شیئ خود مبیع نہیں، اس کو قبولیت مبیع کے

لئے شرط بنایا جارہا ہے۔ باقی تین صورتوں میں ایک وجہ تو یہی ہے اور دوسری وجہ کسی ایک یعنی محل خیار یا ثمن یا دونوں کا مجہول ہونا ہے۔

لہٰذا ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت رکھی اور ہم نے کہا کہ جہاں دونوں معلوم ہوں یعنی محل خیار اور ثمن، تو اس میں شبہ نسخ کا اعتبار کیا جائے گا اور بیع جائز ہوگی اور باقی تین صورتوں میں ہم شبہ استثناء کا اعتبار کریں گے۔ اور بیع جائز نہ ہوگی، لیکن یہ کہ شبہ نسخ والی صورت میں استثناء کا اعتبار نہیں کیا جائے گا عند ابی حنیفة، بخلاف اس صورت کے کہ جب آزاد اور غلام کو ایک ہی سودے میں ہزار روپے کے بدلے بیچا، اور ہر ایک کا ثمن بیان کیا کہ اس صورت میں بیع فاسد ہوگی، اس لئے کہ آزاد سرے سے بیع میں داخل ہی نہیں، لہٰذا یہاں چونکہ غیر مبیع کو قبولیت مبیع کے لئے شرط بنایا جارہا ہے، تو یہ بیع فاسد ہے۔

عام کے الفاظ کا بیان

فصل: في ألفاظه، وهي: إما عام بصيغته و معناه كالرجال، و إما عام بمعناه وهذا إما أن يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع أو كل واحد على سبيل الشمول نحو: من يأتيني فله درهم، أو على سبيل البدل نحو: من يأتيني أولاً فله درهم، فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة فصاعداً، فقوله: يطلق على الثلاثة فصاعداً أي: يصح إطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلاثة فصاعداً إلى مالا نهاية له فإذا أطلقت على عدد معين تدل على جميع أفراد ذلك العدد المعين، فإذا كان له ثلثة عبيد مثلاً أو عشرة عبيد فقال: عبيدي أحرار يعتق جميع العبيد، وليس المراد أنه يحتمل الثلثة فصاعداً؛ فإن هذا ينافي معنى العموم.

ترجمہ: یہ فصل عام کے الفاظ کے بیان میں ہے یا تو وہ عام ہونگے صیغہ اور معنی دونوں کے اعتبار سے۔ جیسے رجال یا صرف معنی کے اعتبار سے عام ہونگے۔ پھر اس کی تین صورتیں ہیں یا تو مجموعے کو شامل ہونگے۔ یعنی ان کا اطلاق صرف جماعت پر ہوگا ہر ہر فرد پر نہیں۔ جیسے رھط اور قوم یہ اگرچہ الفاظ اور صیغہ کے اعتبار سے جمع نہیں ہیں مگر جمع کے معنی میں ہیں یا ہر ایک کو شامل ہوں گے شمول کے طور پر جیسے من یأتینی فله درھم یا ہر ایک کو شامل ہونگے، بدلیت کے طور پر جیسے من یأتینی أولا فله درھم۔ تو جمع اور وہ الفاظ جو جمع کے معنی میں ہیں ان کا اطلاق تین پر یا اس سے زیادہ پر ہوگا)) مصنف رحمہ اللہ کا قول یطلق علی الثلثة فصاعداً کا معنی یہ ہے کہ اسم جمع قوم اور رھط کا اطلاق ہر عدد معین تین اور اس سے اوپر غیر متناہی عدد تک صحیح

ہے۔ تو جس عدد معین پر اس کا اطلاق ہوگا یہ اس عدد معین کے تمام افراد کو شامل ہوگا۔ پس جب ایک شخص کے مثلاً تین غلام یا دس غلام ہیں تو اس نے کہا عبیدی أحرار تو سب غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور یطلق علی الثلثة سے یہ مراد نہیں کہ جمع اور وہ الفاظ جو کہ جمع کے معنی میں ہیں تین اور اس سے اوپر کا احتمال رکھتے ہیں اس لئے کہ یہ بات تو عمومیت کے معنی کے منافی ہے۔

فصل: في ألفاظه ......

عام کے الفاظ بھی پہچان لیں۔ عام کی دو صورتیں ہیں۔ ۱- لفظ کے اعتبار سے بھی عموم ہو اور معنی کے اعتبار سے بھی، جیسے رجال وغیرہ۔ ۲- صرف معنی کے اعتبار سے عموم ہو۔ پھر اس کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ مجموع من حیث المجموع پر مشتمل ہو۔ جیسے قوم، رھط وغیرہ۔ دوسری صورت یہ کہ کل واحد پر لفظ مشتمل ہو، شمول کے طور پر۔ جیسے من یاتیني فله درهم اور شمول کے طور پر مشتمل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایک آئے۔ دو دو آئیں۔ تین تین آئیں۔ جتنے آئیں، سب مستحق انعام ہوں گے۔ تیسری صورت اس کی یہ ہوتی ہے کہ کل واحد کو لفظ شامل ہو بدلیت کے طور پر جیسے من یاتیني أولاً فله درهم۔ اب یہ ہر ایک کو شامل ہے آنے کے اعتبار سے۔ کہ یہ بھی آسکتا ہے، وہ بھی آسکتا ہے، لیکن جو پہلے آئے پہلے پائے والا معاملہ ہوگا، تو سب سے پہلے آنے والے کو انعام ملے گا۔ اب جمع کا اطلاق تین یا تین سے زیادہ پر ہوتا ہے لیکن مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ جمع یا اسم جمع وغیرہ کا اطلاق کسی مجموعے پر ہو رہا ہو تو اس میں جتنے افراد ہیں وہ تمام متعین طور پر مراد ہوں گے۔ مثلاً کسی کے تین یا دس غلام ہیں اور وہ کہتا ہے عبیدي أحرار تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے اور یطلق کا مطلب یہ نہیں کہ تین یا اس سے زیادہ کا احتمال رکھتا ہے۔ بلکہ متعین طور پر استعمال ہوگا اس لئے کہ احتمال عموم کے معنی کے خلاف ہے۔

جمع کے ادنیٰ فرد کا بیان

لأن أقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فإن كان له إخوة﴾ والمراد: اثنان وقوله تعالىٰ: فقد صغت قلوبكما، وقوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا: إجماع أهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع، ولا نزاع في الإرث والوصية؛ فإن أقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالىٰ فقد صغت قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث، أو على سنية تقدم الإمام؛ فإنه إذا كان المقتدي واحداً يقوم على جنب الإمام وإذا كان

اثنین فصاعداً فالإمام يتقدم أو على اجتماع الرفقة بعد قوة الإسلام؛ فإنه لما كان الإسلام ضعيفاً نهى عليه السلام عن أن يسافر واحداً واثنان؛ لقوله: الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب، فلما ظهر قوة الإسلام رخص في سفر اثنين.

وإنما حملناه على أحد هذه المعاني الثلاثة؛ لئلا يخالف إجماع أهل اللغة ولاتمسك لهم بنحو: فعلنا؛ لأنه مشترك بين التثنية والجمع لا أن المثنى جمع فإنهم يقولون: فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم أن الاثنين جمع فنقول: فعلنا غير مختص بالجمع، بل مشترك بين التثنية والجمع لا أن المثنى جمع.

ترجمہ: ((اس لئے کہ اقل جمع تین ہے اور بعض حضرات کے ہاں دو ہے۔ جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد ہے فإن كان له إخوة فلأمه السدس الخ (النساء:۱۱) کہ اس میں اِخوۃ (جو کہ جمع ہے) سے مراد دو (بھی) ہیں۔ اسی طرح اللہ رب العزت کا ارشاد فقد صغت قلوبكما (التحریم: ٤) (کہ اس میں قلوب جمع استعمال کیا جب کہ خطاب حضرت حفصہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ہے جو کہ دو ہیں) اسی طرح پیغمبر پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد الاثنان فما فوقهما جماعة۔ اس حدیث کے صریح الفاظ ہیں کہ دو اور اس سے زیادہ جماعت (عام) ہے ہماری دلیل اہل لغت کا اجماع ہے کہ ان کے ہاں واحد تثنیہ اور جمع کے صیغے مختلف ہیں اور وصیت اور میراث کے باب میں ہمارا اختلاف ہی نہیں، کیونکہ ان میں اقل جمع (ہمارے ہاں بھی) دو ہیں۔ اور رہا اللہ رب العزت کا ارشاد فقد صغت قلوبكما تو یہ مجازاً کہا گیا ہے۔ جیسا کہ جمع کو مجازاً ایک کے لئے ذکر کیا جاتا ہے، (جیسے ماقبل میں اللہ رب العزت کے ارشاد قال لهم الناس إن الناس میں گزرا) اور رہی حدیث، سو وہ مواریث پر محمول ہے (کہ وراثت کے باب میں اقل جمع دو ہی ہیں) یا سنیت تقدم امام پر محمول ہے)) اس لئے کہ جب مقتدی ایک ہو تو امام اس کے پہلو میں کھڑا ہوگا اور اگر دو یا دو سے زیادہ ہوں، تو امام آگے کھڑا ہوگا ((اور یا حدیث رفقاء سفر پر محمول ہے اسلام کی قوت کے بعد))۔ اس لئے کہ جب (ابتداءً) اسلام ضعیف تھا تو آپ علیہ السلام نے اکیلے یا دو بندوں کو سفر کرنے سے منع فرمایا۔ چنانچہ ارشاد ہے "الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب" تنہا آدمی یا دو آدمی شیطان (شیطان کے قابو میں ہوتے) ہیں اور تین آدمی قافلہ ہے پھر جب اسلام کا غلبہ ہوا تو دو کو سفر کرنے کی اجازت دی۔ اور ہم نے اس حدیث (الاثنان فما الخ) کو اس لئے

تین معنوں میں سے کسی ایک پر حمل کیا تا کہ اہل لغت کے اجماع کی مخالفت لازم نہ آئے۔

((اور فریق مخالف کے لئے "فعلنا" وغیرہ (صیغوں سے) استدلال درست نہ ہوگا۔ (کہ یہ باوجود جمع ہونے کے دو کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں؟) کیونکہ یہ صیغے تثنیہ اور جمع میں مشترک ہیں، نہ یہ کہ مثنی بھی جمع ہے)) وہ کہتے ہیں کہ فعلنا جمع کے ساتھ مخصوص صیغہ ہے، لیکن اس کا اطلاق واستعمال دو پر بھی ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ دو بھی جمع ہے۔ ہم عرض کریں گے کہ یہ جمع کے ساتھ مختص نہیں، بلکہ تثنیہ اور جمع میں مشترک ہے، نہ یہ کہ مثنی جمع ہے (یعنی اس پر جمع کے صیغوں کا اطلاق بایں حیثیت نہیں ہوتا کہ یہ جمع کے افراد میں سے ہے، بلکہ اشتراک کی بنا پر ہوتا ہے)۔

لأن أقل الجمع ثلثة ......

یہ بہت اہم بحث ہے کہ جمع کا ادنی فرد کیا ہے؟ اس سلسلے میں اختلاف ہے۔ جمہور کے ہاں ادنی فرد تین ہے اور بعض کے ہاں ادنی فرد، دو ہے۔ لیکن کثرت میں کسی کا اختلاف نہیں۔

دلائل: جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اقل جمع دو ہیں، انہوں نے چار دلائل پیش کئے ہیں:

❶ پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فإن كان له إخوة﴾ یہاں "إخوة" کا لفظ جمع ہے، لیکن مراد دو ہی ہیں۔

❷ دوسری دلیل: "فقد صغت قلوبكما"۔ یہاں "قلوب" جمع ہے اور اس سے مراد تثنیہ ہے، جس پر "کما" ضمیر دال ہے۔

❸ تیسری دلیل: نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الاثنان فما فوقهما جماعة"۔ یہاں بھی دو کو جمع قرار دیا گیا ہے۔

❹ چوتھی دلیل: فعلنا کہ اس کا اطلاق دو پر بھی ہوتا ہے۔

جوابات: جمہور کے ہاں چونکہ اقل جمع تین افراد ہیں۔ اس لئے ان حضرات نے ان مذکورہ دلائل کا جواب دیا ہے۔

① پہلی دلیل کا جواب: یہ ہے کہ یہ تو وصیت اور میراث سے متعلق ہے۔ لہذا وصیت اور میراث میں بالاتفاق دو پر بھی جمع کا اطلاق ہوتا ہے۔

② دوسری دلیل کا جواب: یہ ہے کہ یہاں جمع ذکر کر کے مجازاً تثنیہ مراد لیا گیا ہے، جیسے جمع ذکر کر کے مجازاً مفرد کو مراد لیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿قال لهم الناس إن الناس﴾ میں "الناس" اول سے مفرد

(نُعیم بن مسعود یا کوئی اور اعرابی) مراد ہے۔

③ تیسری دلیل کا جواب: تیسری دلیل کو تین طریقوں سے رد کیا گیا ہے۔ ۱- یہ میراث پر محمول ہے۔ ۲- یہ سنیت تقدم امام پر محمول ہے کہ جب مقتدی ایک ہو تو وہ امام کے پہلو میں کھڑا ہوگا اور جب مقتدی دو ہوں تو پھر امام آگے کھڑا ہوگا۔ ۳- جب مسلمانوں کی حالت کمزور تھی تو اس وقت نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تنہا ایک یا دو بندوں کا سفر کرنا منع فرمایا تھا۔ لیکن جب اسلام کو قوت حاصل ہوگئی، تو دو بندوں کو سفر کی اجازت دے دی گئی۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ جوابات ہم نے اس لئے دیئے تاکہ جمہور کے خلاف نہ ہو۔

④ چوتھی دلیل کا جواب: کہ فعلنا میں "نا" ضمیر جمع کے لئے متعین نہیں، بلکہ یہ ایک لفظ مشترک ہے، تثنیہ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، جمع پر بھی۔ لہذا اس سے بھی آپ کا استدلال درست نہیں۔

جمع میں تخصیص کی تفصیل

فيصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله: إن أقل الجمع ثلثة والمراد: التخصيص بالمستقل وما في معناه كالرهط والقوم، الى الثلثة والمفرد بالجر، عطف على الجمع أي : المفرد الحقيقي، كالرجل ومافي معناه، كالجمع الذي يراد به الواحد. نحو: لا أتزوج النساء إلى الواحد أي: يصح تخصيص المفرد إلى الواحد والطائفة كالمفرد، بهذا فسر ابن عباس رضي الله عنه قوله تعالىٰ: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة.

ترجمہ: ((تو جمع کی تخصیص)) یہ تفریع ہے مصنف کے قول إن اقل الجمع ثلثة پر۔ تخصیص سے مراد تخصیص بالمستقل ہے ((اور جو جمع کے معنی میں ہیں))۔ جیسے رھط اور قوم تین تک صحیح ہے اور مفرد یہ مجرور ہے اور عطف ہے الجمع پر اور مراد مفرد حقیقی ہے ((جیسے الرجل اور جو اس کے معنی میں ہیں))۔ جیسے وہ جمع جس سے ایک مراد ہو۔ ((جیسے لا أتزوج النسآء کی تخصیص ایک تک)) یعنی مفرد کی تخصیص ایک تک صحیح ہے۔ ((اور طائفة مفرد کی طرح ہے)) اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آیت کریمہ فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة کی تفسیر کی ہے۔

فيصح تخصيص الجمع ......

جمع کے بارے میں یہ ارشاد ہے کہ جمع کے اقل افراد جمہور کے ہاں تین ہیں۔ لہذا جمع اور جو الفاظ جمع کے

معنی میں ہیں، ان میں تخصیص کر سکتے ہیں، اس حد تک کہ تین افراد باقی رہیں۔ اور مفرد معرف باللام اور وہ جو اس کے معنی میں ہیں، اس کی تخصیص آپ کر سکتے ہیں ایک تک۔ جیسے لا أتزوج النساء۔ اب "النساء" میں جمعیت ہے، لہذا اس میں ایک تک تخصیص درست ہے۔ اسی طرح الطائفة کہ اس میں بھی جمعیت آ گئی ہے۔ اس میں بھی آپ ایک فرد تک تخصیص کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اللہ کے ارشاد فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة (التوبة:۱۲۲) کی اسی طرح تفسیر کی ہے۔ (یعنی کیونکہ ہر فریق سے علم حاصل کرنے کے لئے چند ایک بندہ نہیں نکلتا۔) لہذا آپ اس میں ایک فرد تک تخصیص کر سکتے ہیں۔

جمع معرف باللام کا ذکر

ومنها أي: من ألفاظ العام: الجمع المعرف باللام إذا لم يكن معهوداً؛ لأن المعرف ليس هوالماهية في الجمع ولا بعض الأفراد؛ لعدم الأولوية فتعين الكل. اعلم أن لام التعريف إما للعهد الخارجي أو الذهني، و إما لاستغراق الجنس وإما لتعريف الطبيعة، لكن العهد هوالأصل. ثم الاستغراق. ثم تعريف الطبيعة؛ لأن اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام، فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة، والفائدة الجديدة، إما تعريف العهد أو استغراق الجنس وتعريف العهد أولى من الاستغراق؛ لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجاً أو ذهناً فحمل اللام على ذلك البعض أولى من حمله على جميع الأفراد لأن البعض متيقن والكل محتمل، فإذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لايمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية؛ لأن الجمع وضع لأفراد الماهية، لا للماهية من حيث هي، لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة. ولايمكن حمله على العهد إذا لم يكن عهد فقوله: ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية إشارة إلى هذا، فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام: "الأئمة من قريش" لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم في الخلافة، فقال الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، تمسك أبوبكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلوة والسلام: الأئمة من قريش، ولم ينكره أحد ولصحة الاستثناء.

ترجمہ: ((اور الفاظ عام میں سے جمع معرف باللام بھی ہے، بشرطیکہ معہود (و متعین افراد کی طرف

اشارہ کرنا مطلوب) نہ ہو۔ اس لئے کہ جمع میں معرّف نفس ماہیت نہیں ہوسکتی اور نہ ہی بعض افراد مراد ہوں گے، عدم اولویت کی وجہ سے، تو کل (افراد) متعین ہوگئے)) معلوم ہوا کہ لام تعریف یا تو عہد خارجی کے لئے ہوگا یا عہد ذہنی کے لئے یا استغراق کے لئے یا تعریف طبیعۃ یعنی تعریف جنس کے لئے۔ لیکن ان میں اصل عہد ہے، پھر استغراق، پھر تعریف جنس۔ اس لئے کہ وہ لفظ جس پر لام داخل ہو وہ ماہیت (جنس پر) بغیر لام کے دلالت کرتا ہے تو اس کو کسی جدید فائدے پر حمل کرنا اولی ہے۔ اس سے کہ اسے تعریف طبیعہ وجنس پر حمل کیا جائے۔ اور فائدہ جدیدہ یا تو تعریف عہد ہوگا یا استغراق جنس اور تعریف عہد استغراق سے اولی ہے۔ اس لئے کہ جب جنس کے بعض افراد کو ذکر کیا جائے، چاہے ذہنی ہوں، یا خارجی لام کا ان بعض پر حمل کرنا اولی ہے۔ اس سے کہ اس کو تمام افراد پر حمل کیا جائے، کیونکہ بعض متیقن ہیں اور کل محتمل۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب جمع معرف بـاللام کو ماہیت پر بطور حقیقت حمل نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ جمع کی وضع افراد ماہیت کے لئے ہے، نہ کہ حقیقت ماہیت کے لئے لیکن جمع کو ماہیت پر بھی کبھی حمل کیا جاتا ہے۔ مگر مجازاً جیسے کہ آگے اسی صفحے میں آتا ہے اور جمع کو اس وقت عہد پر حمل نہیں کر سکتے جب کوئی معہود نہ ہو (یعنی نہ تو خارج میں کوئی مخصوص افراد مراد ہوں اور نہ ہی ذہن میں) اور مصنف رحمہ اللہ کے قول ولا بـعـض الأفراد لعدم الأولوية سے اسی طرف اشارہ ہے۔ لہذا استغراق متعین ہوا۔

((اور عرب کے آپ علیہ السلام کے قول الأئمة من قريش سے استدلال کرنے کی وجہ سے (بھی ہماری تائید ہے کہ لام "الائـمـة" میں استغراق کے لئے ہے)) یعنی جب آپ علیہ السلام کے بعد خلافت میں اختلاف واقع ہوا، تو انصار نے کہا۔ ایک امیر ہم (انصار) میں سے ہو اور ایک آپ (مہاجرین) میں سے ہو۔ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے آپ کے ارشاد پاک الأئمة من قـريـش سے استدلال کیا (یعنی آپ رضی اللہ عنہ نے الائـمـة میں لام کو استغراق پر حمل کرتے ہوئے ہر ہر فرد امام کے لئے قریشی ہونے کے حکم کو ثابت کیا) اور کسی نے بھی نکیر نہیں کی۔ (باوجودیکہ وہ سارے اہل لسان تھے)۔ ((اور یہ بھی کہ اس جمع معرف باللام سے استثناء درست ہے)) (اور ظاہر ہے کہ مستثنی منہ شامل لجميع الأفراد ہوتا ہے)۔

ومنها: أي: من ألفاظ العام......

عام کے الفاظ میں سے وہ جمع ہے، جو معرف بـالـلام ہے۔ اس جمع سے تمام افراد مراد لئے جائیں گے جب کہ کوئی معہود افراد نہ ہوں۔ اس لئے کہ ماہیت کو مراد لینے میں کوئی خاص فائدہ نہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ

الف لامِ تعریف تین معنوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ ۱- عہد خارجی و ذہنی، ۲- استغراق الجنس ۳- طبیعت یعنی ماہیت۔ اس کو جنسیت کا معنی بھی کہتے ہیں اور اس کو مطلق جنسیت کا معنی بھی کہتے ہیں، تو معنی تو تین ہو گئے۔ اب ان معانی ثلاثہ میں الف لام تعریف کے معنی ہیں ان میں ترتیب کچھ یوں ہے کہ اولاً عہد والا معنی ہے، ثانیاً استغراق والا معنی ہے اور ثالثاً معنی ماہیت مراد ہوتا ہے۔ اب یہ کہ جمع معرف باللام میں استغراق والا معنی اولی کیوں ہیں؟ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ الف لام کے بغیر بھی لفظ جمع ماہیت پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا ہونا چاہئے کہ اس سے ہم کوئی نیا فائدہ لیں، لہٰذا اس میں استغراق کو مراد لیا جاتا ہے، تاکہ نیا فائدہ حاصل ہو۔ اب استغراق الجنس اور ماہیت میں فرق ہے کہ ماہیت میں نفس حقیقت کا اعتبار ہوتا ہے، قطع نظر افراد سے اور استغراق الجنس میں حقیقت کا اعتبار ہوتا ہے۔ نظراً إلى الأفراد.

پھر عہد ذہنی یا خارجی استغراق کے مقابلے میں اولی ہے اور اس کی اولویت کی وجہ یہ ہے کہ استغراق کل افراد کا ہوتا ہے اور عہد بعض کا ہوتا ہے اور کل کے مقابلے میں بعض متیقن ہوتا ہے۔ اس لئے استغراق کے مقابلے میں عہد ذہنی یا خارجی اولی ہے۔ لہذا جہاں پر عہد والے معنی کو مراد لیا جا سکتا ہو، تو وہاں پر جمع محلی باللام کو علی سبیل الحقیقۃ جنس پر محمول کرنا درست نہیں اور جہاں کہیں حمل کیا جاتا ہے اس معنی پر تو وہ مجازا ہے۔ اس لئے کہ اس کی وضع افراد کے لئے ہے نہ کہ ماہیت کے لئے۔

ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام ...... : یہ تو ایک عقلی وجہ تھی کہ معرف باللام میں اگر بعض مراد نہ ہوں تو تمام افراد مراد لئے جائیں گے۔ یہاں سے نقلی دلیل پیش کرتے ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا انتقال ہوا اس وقت امارت کے سلسلے میں اختلاف ہوا۔ چنانچہ انصار نے کہا منا أمير ومنكم أمير اس موقع پر ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے استدلال کیا نبی علیہ السلام کے ارشاد گرامی: "الأئمة من قريش" سے کہ امیر سارے کے سارے قریش میں سے ہونگے۔ یہاں دیکھیں الأئمة جمع معرف باللام ہے، اس سے ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے استغراق پر استدلال کیا۔ اس وقت تمام صحابہ نے اس کو پسند فرمایا اور کسی نے اس سے انکار نہیں کیا۔

ولصحة الاستثناء ......: تیسری دلیل جمع معرف باللام کے بارے میں یہ ہے کہ جمع معرف باللام کے بعد استثناء کا واقع ہونا درست ہے۔ جیسے سجد الملائكة الا ابليس جب اس جمع معرف باللام کے بعد استثناء کا واقع ہونا درست ہے تو اس کا مطلب ہے کہ جمع سے عام افراد مراد لئے گئے ہیں یہی وجہ ہے کہ استثناء سے

بعض افراد کو نکالا گیا ہے۔لہذا اگر کل افراد مراد نہ ہوں، تو استثناء درست نہ ہوگا۔

جمع معرف باللام کے سلسلے میں مزید وضاحت

قال مشايخنا: هذا الجمع أي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس، ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا أتزوج النساء يحنث بالواحدة، ويراد الواحد بقوله تعالىٰ: إنما الصدقات للفقراء، ولو أوصى بشيء لزيد وللفقراء، نصف بينه و بينهم لقوله تعالىٰ: لا يحل لك النساء من بعد، هذا دليل على أن الجمع مجاز عن الجنس، ولأنه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس، وإنما قال لعدم الفائدة أما في قوله لا أتزوج النساء؛ فلأن اليمين للمنع و تزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالىٰ: إنماالصدقات للفقراء، لايمكن صرف الصدقات إلى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مراداً فيكون لتعريف الجنس مجازاً فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة فتبقى الجمعية فيه من وجهٍ، ولو لم يحمل يبطل اللام أصلاً أي: إذا كان اللام لتعريف الجنس و معنى الجمعية باقٍ في الجنس من وجهٍ؛ لأن الجنس يدل على الكثرة تضمنًا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول و معنى الجمعية باقٍ من وجهٍ، ولو لم يحمل على هذا المعنى و تبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس و إبطال الجمعية من وجهٍ أولى وهذا معنى كلام فخر الإسلام رحمه الله في باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار؛ لأنا إذا أبقيناه جمعاً لغا حرف العهد أصلاً إلى آخره.

ترجمہ: ((ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ جمع معرف باللام مجازاً جنس کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے اور اس وقت جمعیت باطل ہو جائے گی، جیسے کوئی قسم کھائے لاأتزوج النساء تو ایک عورت سے شادی کرنے سے بھی حانث ہو جائے گا، اور اللہ رب العزت کے ارشاد: إنما الصدقات للفقراء (التوبۃ:۶۰) میں بھی ایک ہی فرد مراد ہوگا۔ اگر کسی شخص نے کسی چیز کی وصیت کی زید کے لئے اور فقراء کے لئے تو وہ شیٔ ان میں نصف نصف ہوگی (یعنی ایک نصف زید کو اور دوسرا فقراء کو دیا جائے گا) اللہ رب العزت کے ارشاد: لایحل لك النساء من بعد (الاحزاب:۵۲) کی وجہ سے)) کہ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ جمع مجازاً جنس کے معنی میں ہے۔ ((اور اسلئے بھی کہ جب کوئی معہود (متعین) افراد بھی مراد نہ ہوں اور عدم فائدہ کی وجہ سے استغراق کے لئے بھی نہ ہو، وہاں جنس پر حمل کرنا واجب ہے)) اوپر جو عدم فائدہ کی بات

تھی قائل کے قول لا اتزوج النساء میں (بایں طور ہے کہ) یمین منع عن الفعل کے لئے ہے۔ اور دنیا کی تمام عورتوں سے نکاح وتزوج ممکن نہیں۔ اب اس (ناممکن شی) سے منع کرنا لغو رہا اسی طرح اللہ رب العزت کے ارشاد پاک إنما الصدقات للفقراء میں صدقات کا دنیا کے تمام فقراء کو دینا ممکن نہیں تو اس میں استغراق مراد نہ ہوگا۔ تو لامحالہ مجازاً تعریف جنس مراد ہوگی۔ لہذا آیت کریمہ مصرف زکوۃ کو بیان کرنے کے لئے ہوگی۔ ((تو اس صورت میں من وجہ جمعیت اس میں باقی رہے گی اور اگر مجازاً جنس پر حمل نہ کریں تو لام بالکلیہ باطل ہو جائے گا))۔ یعنی جب لام تعریف جنس کے لئے ہوگا اور جمعیت کا معنی جنس میں باقی ہے، من وجہ کیونکہ جنس تضمنا کثرت پر بھی دلالت کرتی ہے، اس اعتبار سے لام معمول رہے گا اور جمعیت کا معنی من وجہ باقی رہے گا اور اگر لام کو اس معنی (معنی جنس) پر حمل نہ کیا جائے اور جمعیت اپنی حالت پر باقی رہے تو لام بالکلیہ باطل ہو جائے گا۔ لہذا اس کا تعریف جنس پر حمل کرنا اور جمعیت کو من وجہ باطل کرنا اولی ہے۔ اور یہی شیخ فخر الاسلام کی مراد ہے موجب امر کے باب فی معنی العموم والتکرار میں۔ کہ جب ہم جمع کو اس کی جمعیت پر باقی رکھیں گے تو عہد کا جو حرف ہے (یعنی لام) وہ بالکلیہ باطل ہو جائے گا۔ الی آخر کلام الشیخ۔

قال مشايخنا هذا الجمع ......

یہاں سے جمع معرف باللام کے سلسلہ میں وضاحت کا بیان ہے۔ یہاں سے ایک نیا مسئلہ شروع فرمارہے ہیں کہتے ہیں ہمارے مشائخ کرام نے ارشاد فرمایا ہے کہ جمع معرف باللام مجازاً جنس کے معنی میں واقع ہوتا ہے، اس جنس سے ماہیت مراد ہے۔ اس میں جمع کی جمعیت ٹوٹ جاتی ہے اس طور پر کہ پہلے تو جمع کے اقل افراد تین تھے یعنی ایک دو فرد نہیں تھے۔ لیکن جب اس کی جمعیت ٹوٹ گئی تو پھر اس سے ایک، دو، تین فما فوقہا سب مراد لئے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کہتا ہے واللہ لا أتزوج النساء۔ یہاں النساء جمع ہے اس پر الف لام داخل ہے اس سے ماہیت والا معنی مراد ہوگا۔ لہذا اب ایک سے بھی شادی کرے گا، تو حانث ہو جائے گا۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد انما الصدقات للفقراء میں اگر صدقات ایک فقیر کو دے دیں تو بھی جائز، دو کو دے دیں تو بھی جائز، تین کو، سب کو دینا جائز ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص وصیت کرتا ہے زید اور الفقراء کے لئے تو الفقراء کو فرد واحد سمجھ کر زید اور ان کے درمیان وصیت والا مال نصفاً نصفاً تقسیم کیا جائے گا۔ اسی طرح اللہ کا ارشاد "لایحل لك النساء من بعد" کہ اب کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے "النساء" جائز نہیں۔ یعنی نہ ایک، نہ دو، نہ تین، نہ زیادہ۔ کیونکہ جمع پر الف لام داخل ہے اور جمعیت ٹوٹ گئی۔ لہذا ماہیت والا معنی مراد ہوگا۔

ان سب مثالوں کے بارے میں مصنف فرماتے ہیں یہاں جمع پر داخل ہونے والا الف لام جو ہے اس کو محمول کیا جائے گا جنسیت پر مجازاً اس لئے کہ یہاں کوئی معہود نہیں اور استغراق کا معنی مراد لینے میں بھی کوئی فائدہ نہیں لہذا جنسیت کا معنی مراد ہوگا۔ استغراق والے معنی کا کوئی فائدہ نہیں، اس لئے کہ لا أتزوج النساء یہ مثال یمین کے لئے ہے اور یمین سے غرض منع ہونا اور رکنا ہوتا ہے اب اگر آپ یہ کہہ دیں کہ یہ شخص کہتا ہے، میں دنیا بھر کی تمام عورتوں سے نکاح نہیں کرونگا تو یہ نفی ہوجائے گی منع والا معنی باقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ یہ شخص دنیا بھر کی عورتوں سے نکاح کر بھی نہیں سکتا اسی طرح الصدقات، للفقراء میں اگر آپ کہیں کہ دنیا بھر کے فقراء تک صدقات پہنچانے چاہئے، حالانکہ یہ پہنچا بھی نہیں سکتا۔ لہذا استغراق مراد نہیں لیں گے بلکہ اس لام کو جنسیت پر حمل کیا جائے گا کہ "لا اتزوج النساء" کہنے والا جنس عورت سے نکاح نہیں کرے گا، اور صدقات جنس فقیر کے لئے ہیں۔

فتبقى الجمعية فيه من وجه ......: اگر اس الف لام کو محمول کردیں معنی جنسیت پر، تو دو فائدے ہوں گے: ۱- ایک فائدہ تو یہ ہوگا کہ الف لام کا کچھ فائدہ نکل آئے گا کہ عہدی اور استغراقی نہ سہی، جنسی معنی پر تو محمول ہوا۔ ۲- اور ساتھ ساتھ من وجہ جمعیت بھی باقی رہے گی۔ اس لئے کہ جنس کثیر پر بھی تضمنا دلالت کرتی ہے۔ لہذا جمعیت بھی باقی اور الف لام کا فائدہ بھی نکل آیا۔ لیکن اگر اس کو ہم جمعیت پر محمول کریں گے تو اس صورت میں الف لام بالکل بے فائدہ ہوجائے گا۔ چنانچہ فخر الاسلام نے فرمایا کہ اگر ہم یہاں جمعیت کو باقی رکھیں گے تو اس صورت میں الف لام بالکل لغو ہوجائے گا۔

الف لام کو استغراق میں معنی کے لینے کی وضاحت اور جمع غیر معرف باللام کا بیان

فعلم من هذه الأبحاث أن ما قالوا: إنه يحمل على الجنس مجازاً، مقيد بصور لايمكن حمله على العهد والاستغراق، حتى لو أمكن يحمل عليه كمافي قوله تعالى: لا تدركه الأبصار؛ فان علمائنا قالوا: إنه لسلب العموم لا لعموم السلب، فجعلوا اللام لاستغراق الجنس. والجمع المعرف بغير اللام نحو: عبيدي أحرار عام أيضاً لِصحة الاستثناء.

ترجمہ: مذکورہ ابحاث سے معلوم ہوا کہ مشائخ نے جمع معرف باللام کو مجازاً جنس پر حمل کرنے کی جو بات کی ہے یہ اس وقت ہوگا، جب لام کا حمل عہد اور استغراق پر درست نہ ہو یہاں تک کہ اگر حمل ممکن ہو جیسے اللہ کے ارشاد ﴿لاتدركه الأبصار﴾ (الانعام:۱۰۳) میں کہ ہمارے علماء فرماتے ہیں کہ اس آیت میں عموم کو سلب کیا گیا ہے نہ کہ سلب کو عام کیا گیا ہے۔ لہذا انہوں نے لام کو استغراق جنس کے لئے قرار

دیا۔((اور جمع معرف بغیر اللام، جیسے عبيدی احرار یہ بھی عام ہے کہ اس سے بھی استثناء درست ہے))
اور ظاہر ہے کہ مستثنیٰ منہ عام ہوتا ہے تمام افراد کو۔

فعلم من هذه الأبحاث ......

یہ جو ہم نے کہا کہ الف لام کو استغراق کے لئے لیا جائے گا یہ مطلق نہیں بلکہ اس صورت میں ہے کہ جب کوئی معہود نہ ہو اور جنسیت بے فائدہ ہو اور اس کے بعد جو ہم نے کہا کہ ''لام'' کو جنسیت پر محمول کریں گے۔ تو اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ عہدیت کے لئے کوئی معہود نہیں اور استغراق کا بھی کوئی فائدہ نہیں۔ اس لئے جنسیت کا معنی مراد ہوگا مجازاً۔ ہاں اگر استغراق پر محمول کرنا ممکن ہو تو استغراق پر محمول کر دیں گے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد لاتدر كه الأبصار کے بارے میں ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ استغراق الجنس کے لئے ہے، نہ کہ جنسیت کے لئے۔

جمع غیر معرف باللام کا بیان

والجمع المعرف بغير اللام ......: اس سے پہلے جمع معرف باللام کی بحث ہوئی، اب اس جمع کی بحث کرنا چاہتے ہیں جو الف لام کے بغیر ہو، مثلاً عبد کی جمع عبید ہے یہ بھی عام ہے۔ اس کے عموم پر دلیل یہ ہے کہ اس جمع کے بعد استثناء کا واقع ہونا صحیح ہے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے عبيدي أحرارٌ۔ تو یہ عام ہے، لہٰذا اس کے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔

جمع منکر کے بارے میں اختلاف کا بیان اور مفرد محلی باللام کا ذکر

واختلف في الجمع المنكر ا والاكثر على أنه غيرعام، وعند البعض عام؛ لصحة الاستثناء، كقوله تعالىٰ: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، والنحويون حملوا "إلا" على "غير" ومنها المفرد المحلى باللام، إذا لم يكن للمعهود كقوله تعالىٰ: ﴿إن الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا﴾ وقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة﴾ إلا أن تدل القرينة علي أنه لتعريف الماهية نحو أكلت الخبز و شربت الماء) وإنما يحتاج تعريف الماهية إلى القرينة؛ لما ذكرنا أن الأصل في اللام العهد، ثم الاستغراق، ثم تعريف الماهية.

ترجمہ:((جمع منکر کے بارے میں اختلاف ہے۔ اکثر حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ عام نہیں ہے اور بعض حضرات کے نزدیک یہ عام میں داخل ہے، کیونکہ اس سے بھی استثناء درست ہے، جیسے اللہ کا ارشاد

ہے ﴿لو کان فیھما آلھة الا اللہ لفسدتا﴾ (الانبیاء:۲۲) اور یہاں پر نحوی حضرات نے إلا کو غیر کے معنی میں لیا ہے۔

اور الفاظ عام میں سے مفرد معرف باللام بھی ہے، جب کہ اس سے متعین افراد مراد نہ ہوں۔ جیسے کہ اللہ عزوجل کا ارشاد ﴿إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا﴾ (العصر:۲) وقولہ تعالیٰ: ﴿والسارق والسارقة﴾ (المائدة:۳۸)۔ ہاں یہ کہ جب قرینہ دلالت کرے کہ مفرد معرف باللام (معنیٰ عمومیت کے لئے نہیں، بلکہ) تعریف ماہیت کے لئے ہے، جیسے أکلت الخبز و شربت المآء)۔ اور مفرد معرف باللام سے تعریف ماہیت مراد لینے کے لئے قرینے کی ضرورت اس لئے ہے، کہ اصل لام میں یہ ہے کہ عہد کے لئے ہو پھر استغراق کے لئے اور پھر (آخر میں) تعریف ماہیت کے لئے۔

واختلف فی الجمع المنکر ......

جمع منکر کے سلسلے میں اختلاف ہے کہ یہ عام ہے یا نہیں۔ تو اکثر حضرات کے ہاں یہ عام نہیں اور بعض حضرات اس کے عموم کے قائل ہیں۔

دلیل: جو حضرات جمع منکر کے عموم کے قائل ہیں، وہ درج ذیل دلیل سے استدلال کرتے ہیں: ۱- ایک دلیل تو ان کی یہ ہے کہ جمع منکر کے بعد استثناء کا واقع ہونا درست ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عام ہے تب ہی تو اس سے استثناء کیا جارہا ہے چنانچہ اللہ رب العزت کا ارشاد "لو کان فیھما آلھة إلا اللہ لفسدتا" میں آلھة جمع منکر ہے، اس سے استثناء کیا گیا ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ عام ہے، لیکن مصنف نے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ إلا اللہ میں جو إلا ہے، نحویین نے اس کو "غیر" کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ لہذا یہ استثناء ہی نہیں، تو ان حضرات کا استدلال تام نہیں۔

مفرد محلی باللام کا ذکر

ومنھا: المفرد المحلیٰ باللام ...... : ایک لفظ ہے تو مفرد، لیکن اس پر الف لام داخل ہوا ہے، تو اس میں بھی عموم کا معنی آجاتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ الف لام معہود کے لئے نہ ہو۔ مثلاً ﴿إن الإنسان لفي خسر﴾ تو اب لفظ الانسان مفرد ہے محلی باللام ہے، اور یہاں پر کوئی معہود نہیں۔ لہذا اس میں عموم کا معنی آجائے گا۔ اسی طرح السارق والسارقة وغیرہ میں بھی عموم کا معنی ہے، ہاں اگر کوئی قرینہ اس بات پر دلالت کرے کہ یہ

الف لام تعریف ماہیت کے لئے ہے، تو اس صورت میں عموم نہیں رہتا، مثلاً کوئی کہتا ہے أكلت الخبز و شربت الماء، کہ میں نے روٹی کھائی اور پانی پیا، تو یہاں پر الف لام کو عموم کے معنی میں لینا درست نہیں۔ کیونکہ وہ تمام روٹیاں کھانہیں سکتا اور دنیا بھر کا پانی پی نہیں سکتا۔

وإنما يحتاج تعريف الماهية ......: صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ ہم نے یہ بات کہی کہ الف لام کا ماہیت کے لئے ہونا محتاج قرینہ ہے، اس لئے کہ الف لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کے لئے یا استغراق کے لئے ہو، لہٰذا اس کو اپنی اصل سے ہٹانے کے لئے قرینہ ضروری ہے۔

مزید الفاظِ عام کا بیان

ومنها: النكرة في موضع النفي، لقوله تعالىٰ: ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾، في جواب: ما أنزل الله على بشر من شيء، وجه التمسك أنهم قالوا: ما أنزل الله على بشر من شيء، فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الإيجاب الجزئي وهو قوله تعالى: قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى، ولكلمة التوحيد. والنكرة في موضع الشرط إذا كان الشرط مثبتاً عام في طرف النفي، فإن قال: إن ضربت رجلاً فكذا معناه، لا أضرب رجلاً؛ لأن اليمين للمنع هنا.

اعلم أن اليمين إما للحمل، أو للمنع ففي قوله: إن ضربت رجلاً فعبدي حر، اليمين للمنع فيكون كقوله: لا أضرب رجلاً فشرط البر أن لا يضرب أحداً من الرجال، فيكون للسلب الكلي فيكون عاماً في طرف النفي وإنما قيد بقوله: إذا كان الشرط مثبتاً حتى لو كان الشرط منفياً لا يكون عاماً كقوله: إن لم أضرب رجلاً فعبدي حر فمعناه، أضرب رجلاً فشرط البر ضرب أحدٍ من الرجال فيكون للإيجاب الجزئي: وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة -عندنا- نحو: لا أجالس إلا رجلاً عالماً فله أن يجالس كل عالم؛ لقوله تعالىٰ: ولعبد مؤمن خير من مشرك، وقول معروف الآية إنما قلنا: إن قوله ولعبد عام؛ لأنه ذكر في معرض التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمنة والمشرك، وهذا الحكم عام ولو لم تكن للعلة المذكورة دلالة على العموم، لما صح التعليل، وإنما يدل على العموم؛ لأنه في معرض التعليل؛ لقوله تعالىٰ: ولا تُنكحوا المشركين حتى يؤمنوا، وهذا الحكم عام ولو

لم تكن العلة عامة، لما صح التعليل، ولأن النسبة إلى المشتق تدل على عِلّية المأخذ، فكذا النسبة إلى الموصوف بالمشتق؛ لأن قوله: لا أجالس إلا عالماً معناه: إلا رجلاً عالماً فيعم لعموم العلة، فإن قوله: لاأجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه، لا أجالس إلا رجلاً عالماً؛ فإن اظهرت الموصوف وهو: الرجل، وتقول: لا أجالس إلا رجلاً عالماً كان عاماً أيضاً، فإن قيل: النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص؟ قلنا: هو خاص من وجه و عام من وجه أي: خاص بالنسبة إلى المطلق الذي لايكون فيه ذلك القيد، عام في افراد مايوجد فيه ذلك القيد.

ترجمہ: ((الفاظ عام میں سے ایک نکرہ ہے، جب تحت النفی واقع ہو۔ جیسے اللہ کا ارشاد ہے ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾ (الأنعام:۹۱) اس قول کے جواب میں ما أنزل الله على بشر من شيء))طریقۂ استدلال اس طرح ہے کہ انہوں (یہود) نے کہا اللہ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی۔ اب اگر ان کا یہ قول سلب کلی کے طور پر نہ ہو تو پھر ان کا رد ایجاب جزئی کے طور پر درست نہ ہوگا، جو کہ اس آیت "قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسیٰ" میں ہے (تو اس میں بشر نکرہ ہے اور یہ بشر ما أنزل اللہ نفی کے تحت واقع ہے۔((اسی طرح کلمۂ توحید کی وجہ سے (یعنی لا إلـه إلا الله کے دال علی التوحید ہونے پر اجماع ہے، تو إلہ نکرہ تحت النفی ہے، اس میں تمام معبودوں کی نفی ہوگی۔ جب کہ آگے الا اللہ سے معبود برحق کا اثبات ہوگا)۔

((اور نکرہ شرط کے مقام پر، جب کہ وہ مثبت ہو نفی کی جانب میں عام ہوتا ہے۔ پس اگر کہا إن ضربت رجلا تو اس کا معنی ہے: لا أضرب رجلاً، اس لئے کہ یہاں پر یمین منع کے لئے ہے))۔ معلوم رہے کہ یمین یا تو ابھارنے کے لئے ہوگی یا روکنے کے لئے تو قائل کے قول إن ضربت رجلا فعبدي حر میں یمین روکنے کے لئے ہے۔ تو قائل کا مذکورہ قول لا أضرب رجلا کی طرح ہوگا۔ تو بری ہونے کی شرط یہ ہے کہ کسی کو نہ مارے تو یہ سلب کلی ہونے کی وجہ سے عام ہوگا نفی کی جانب۔ باقی اس بات کے ساتھ مقید کرنا کے "شرط مثبت ہو" اس لئے کہ اگر شرط منفی ہو تو پھر نکرہ عام نہ ہوگا، جیسے إن لم أضرب رجلاً فعبدي حر تو اس کا معنی ہوگا، میں کسی رجل کو ماروں گا تو یہاں بری ہونے کی شرط "رجال" میں سے کسی ایک کی "ضرب" ہے تو یہ ایجاب جزئی کے لئے ہوگا۔

((اسی طرح ہمارے ہاں وہ نکرہ، جو صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو (وہ بھی عام ہوگا)، جیسے لا أجالس إلا رجلاً عالماً تو اس قائل کو اختیار ہے کہ، ہر عالم کے پاس بیٹھے اللہ رب العزت کے ارشاد

﴿ولعبد مؤمن خيرٌ من مشرك﴾ (البقرة:۲۲۱) اوروقول معروف(البقرة:۲٦٣) کی وجہ سے)) ہم نے کہا کہ ولعبد عام ہے۔اس لئے کہ یہ مؤمنہ اورمشرک کے درمیان نکاح کے عدم جواز کی تعلیل کے موقع پر مذکور ہے۔اور یہ حکم عام ہے لہٰذا اگر علت مذکورہ کی دلالت عموم پر نہ ہو، تو پھر تعلیل صحیح نہ ہوگی۔اور یہ عموم پر دلالت کرتا ہے۔اس لئے کہ یہ تعلیل کے مقام پر وارد ہے اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا﴾ (البقرة:۲۲۱) کے لئے۔یہ حکم عام ہے، کیونکہ اگر علت عام نہ ہوتو پھر تعلیل درست نہ ہوگی۔

((اوراس لئے بھی کہ جب کسی حکم کی نسبت مشتق کی طرف ہو، تو یہ (نسبت) علیت ماخذ پر دلالت کرتی ہے۔اسی طرح کسی حکم کی نسبت موصوف بالمشتق کی طرف (یعنی یہ بھی علیت ماخذ پر دلالت کرے گی)۔کیونکہ لا أجالس إلا عالماً کا معنی ہے إلا رجلاً عالماً)) تو یہ علت کے عموم کی وجہ سے عام ہوگا۔کیونکہ لا أجالس إلا عالماً عام ہے، عموم علت کی وجہ سے اوراس کا معنی ہے لا أجالس إلا رجلاً عالماً. تو اگر آپ موصوف جو کہ رجل ہے کو ظاہر کر کے یوں کہیں لا أجالس إلا رجلاً عالماً تو یہ بھی عام ہوگا۔اگر اشکال کے طور پر یہ کہا جائے کہ نکرہ موصوفہ تو مقید ہوتا ہے، اور مقید تو خاص کی اقسام میں سے ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ من وجہ خاص ہے اور من وجہ عام ہے یعنی مطلق کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے۔جس میں یہ قید نہ ہو اور عام ہے ان افراد میں جن میں یہ قید پائی جاتی ہو۔

ومنها: النكرة في موضع النفي......

یہاں سے نکرہ کے عموم کے تین مواقع کا بیان ہے: ۱- پہلا موقع نکرہ تحت النفی ہو، ۲- دوسرا موقع نکرہ فی موضع الشرط ہو اور شرط مثبت ہو، ۳- تیسرا موقع نکرہ موصوفہ ہو صفت عامہ کے ساتھ۔

تفصیل: ۱- پہلا موقع: النكرة في موضع النفي.

پہلے موقع کی وضاحت کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نکرہ تحت النفی ہو تو عام ہوگا۔دلیل یہ ہے کہ کافروں نے کہا ما أنزل الله على بشر من شيء. یہاں پر "من شيء" نکرہ ہے اور ما نافیہ کے تحت ہے۔لہٰذا اس میں عموم ہے۔یہی وجہ ہے کہ اس کا جواب اللہ کی طرف سے موجبہ جزئیہ کی صورت میں آیا اور وہ اللہ رب العزت کا قول ہے: ﴿قل من أنزل الكتاب الذي﴾ (کہ کہو وہ کتاب جو موسیٰ پر آئی تھی) ۔کیا اللہ نے نہیں بھیجی تھی؟ یہ موجبہ جزئیہ ہے اور موجبہ جزئیہ کے لئے سالبہ کلیہ نقیض ہونی چاہئے، اس لئے ہم

نے کہا من شيءٍ تحت النفي ہےاوراس میں سلبِ کلی ہے۔اسی طرح لا إله إلا الله میں إله نکرہ ہےاور "لا" نافیہ کے تحت ہے،اس کے اندر بھی عموم ہے۔اس لئے کہ اگر اس میں عموم نہ ہوتو پھر کلمہ توحید،توحید کا فائدہ نہ دے گا (کلمہ توحید میں اولاً تمام آلہ کے وجود کی نفی ہےاور پھر معبود برحق کے وجود کا اثبات ہے)۔

۲-دوسرا موقع: والنكرة في موضع الشرط ......۔یہاں سے دوسرے موقع کی وضاحت بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نکرہ موضع شرط میں ہواور شرط مثبت ہوتو نکرہ عام ہوگا۔لیکن نکرہ کا عموم طرف نفی میں ظاہر ہوگا۔مثلاً کوئی کہتا ہے إن ضربت رجلاً فعبدي حرٌ۔ تو رجلاً نکرہ ہے،شرط کے موقع پر واقع ہےاور شرط مثبت ہے۔لہذا اس میں جانب نفی میں عموم آجائے گااور معنی بنے گا،لا أضـــرب رجلاً۔ لہٰذا یہ قائل جب کسی بھی آدمی کو مارے گا تو اس کا غلام آزاد ہوجائے گا۔کیونکہ یمین یہاں پر منع کے لئے ہے۔

اعلم أن اليمين إما ......: صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ یمین کبھی منع کے لئے ہوتی ہےاور کبھی حمل علی الفعل کے لئے ہوتی ہے۔یعنی کبھی تو اس لئے ہوتی ہے کہ انسان فعل کو ضروری طور پر کرے اور کبھی اس لئے ہوتی ہے کہ انسان فعل سے رک جائے۔لہذا اس مثال (إن ضربت رجلاً فعبدي حر) میں یمین منع کے لئے ہےاور اس کے بری ہونے کی شرط یہ ہے، کہ کسی کو نہ مارے، لہٰذا اس کا معنی ہے:"لا اضـــــرب رجلاً" تو اس میں جانب نفی کے اندر عموم آیا، تو یہ قول سلبِ کلی کے طور پر استعمال ہوگا۔یہاں ہم نے یہ شرط لگائی کہ شرط مثبت ہو، اس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر شرط منفی ہوتو اس صورت میں نکرہ میں عموم نہیں آئے گا۔مثلاً کوئی شخص کہتا ہے إن لم أضرب رجلاً فعبدي حر۔ اس کا معنی بنے گا أضرب رجلاً تو اس کے بری ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ آدمیوں میں سے کسی آدمی کو مارے، اور یہ ایجاب جزئی ہے۔

۳-تیسرا موقع: وكذا النكرة الموصوفة ...... ۔یہ تیسرے موقع کی وضاحت ہے کہ نکرہ صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو، ایسی صورت میں بھی نکرہ عام ہوجائے گا۔مثلاً کوئی شخص کہتا ہے لا أجـالـس إلا رجلاً عـالـماً۔ اب رجلاً نکرہ موصوفہ ہےاور عـالـماً صفت عامہ ہے۔کیونکہ یہ زید، عمرو، بکر سب کی صفت بن سکتا ہے تو رجلاً کے اندر عموم کا معنی آجائے گا، ہماری بات پر دو دلیلیں ہیں:۱-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿ولعبد مؤمن﴾ اس ارشاد میں عبدٌ نکرہ ہے، مومن اس کی صفت ہے، جو کہ عام ہے۔لہٰذا اب اس نکرہ میں بھی عموم آجائے گا۔اسی طرح اللہ کے ارشاد قولٌ معروفٌ میں قول نکرہ ہےاور معروف صفت عامہ ہے کیونکہ یہ کسی

کا بھی وصف بن سکتا ہے۔ لہٰذا اس قول کے اندر بھی عموم آ جائے گا۔

إنما قلنا: إن قوله ولعبد مؤمن ......: "ولعبد مؤمن" کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب توضیح نے فرمایا کہ یہ قول درحقیقت "عدم جواز نكاح بين المؤمنة والمشرك" مؤمنہ اور مشرک کے درمیان نکاح کے ناجائز ہونے کی علت کے طور پر ہے تو یہ عام ہے۔ لہٰذا اس کی علت بھی عام ہونی چاہئے، باقی یہ "عدم جواز نکاح" کہاں سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿ولا تنكحوا المشركين حتى يومنوا﴾ کی، اور یہ عام حکم ہے، اور اس کے لئے بطور علت کے ولعبد مؤمن واقع ہوا ہے، اور جب حکم عام ہے تو اس کی علت بھی عام ہی ہوگی، ورنہ تو اس کا بطورِ علت واقع ہونا درست نہ ہوگا۔ یہاں توضیح میں اولاً بطور تمہید اس کا ذکر ہے اور پھر آیات کے ذکر کے ساتھ تفصیل ہے۔

عام لفظوں میں یہ بھی نکرہ موصوفہ سے متعلق دوسری دلیل ہے، کہ جب مشتق کی طرف کوئی حکم منسوب ہوتا ہے تو اس مشتق کا مأخذ علت ثابت ہوتا ہے، جیسے "السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" یہاں حکم "سارق" مشتق پر ہے تو اس کا ماخذ "سرقه" اس کی علت ہے۔ لہٰذا جب حکم موصوف بالمشتق پر لگایا جائے گا تو مشتق کا ماخذ علت ثابت ہوگا۔ تو اس قول "لا أجالس إلا عالماً" کا معنی ہوگا إلا رجلاً عالماً۔ اب عالماً مشتق ہے علم سے تو اس حکمِ مجالست کے لئے علت، علم ہے، اور علم عام ہے تو موصوف بالعلم یعنی "رجلا" بھی عام ہوگا، لہٰذا یہ قائل کسی بھی عالم کے پاس بیٹھ سکتا ہے۔

فإن قيل: النكرة الموصوفة ......: بہت پہلے سے آپ کو مصنف رحمہ اللہ نے امید دلائی تھی کہ نکرہ عام بھی ہوتا ہے اور خاص بھی تو اب سوال وجواب کی صورت میں اس کی وضاحت فرما رہے ہیں۔ بہر حال کسی نے سوال کر دیا کہ نکرہ موصوفہ مقیدہ کو آپ نے عام ثابت کر دیا، حالانکہ یہ تو خاص ہے۔ اس لئے کہ مقید از اقسام خاص ہوتا ہے؟ جواب: دیتے ہوئے فرمایا کہ اس میں ایک طرف عموم کا وصف موجود ہے اور دوسری طرف خصوص کا وصف موجود ہے۔ اس لئے کہ یہ بمقابلۂ مطلق کے خاص ہے اور دوسری طرف صفت عامہ کی وجہ سے اس میں عموم آ گیا، لہٰذا اگر ہم نے اس کے عموم کا کہا تو یہ کوئی غلط بات نہیں ہے۔

مذکورہ مواقع کے علاوہ میں نکرہ کے حکم کا بیان

والنكرة في غير هذه المواضع خاص، لكنها تكون مطلقة إذا كانت في الإنشاء نحو، قوله تعالى:

إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة، ويثبت بها واحد مجهول عند السامع إذا كانت في الإخبار نحو: رأيت رجلاً فإذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى وإذا أعيدت معرفة كانت عينها؛ لأن الأصل في اللام: العهد. والمعرفة إذا اعيدت فكذلك في الوجهين، أي: إذا أعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الأول وإن أعيدت معرفة كان الثاني عين الأول. فالمعتبر تنكير الثاني و تعريفه؛ قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالىٰ: إن مع العسر يسراً: لن يغلب عسر يسرين. والأصح أن هذا تأكيد وإن أقر بألف مقيد بصك مرتين، يجب ألف وإن أقرّبه منكراً، يجب ألفان عنده أي عند أبي حنيفةؒ، إلا أن يتّحد المجلس.

ترجمہ: ((نکرہ، مذکورہ مواضع کے علاوہ میں خاص ہے۔ ہاں! جب انشاء میں ہوتو مطلق ہوگا))۔ جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد ہے ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ ((اوراس سے سامع کے ہاں ایک مجہول فرد ثابت ہوگا، جب اخبار میں استعمال ہو جیسے رأیت رجلا۔ پس جب نکرہ کو بصورت نکرہ ہی لوٹایا جائے، تو وہ (ثانی) اول کا غیر ہوگا اور جب معرفہ لوٹایا جائے تو پھر عین اول ہوگا۔ اس لئے کہ اصل لام میں عہد ہے اور جب معرفہ کا اعادہ ہو، تو اس کا حکم بھی نکرہ کی طرح ہے دونوں صورتوں میں))۔ یعنی جب معرفہ کو بصورت نکرہ لوٹایا جائے، تو ثانی اول کا غیر ہوگا اور اگر معرفہ کو بصورت معرفہ ہی لوٹایا جائے تو ثانی عین اول ہوگا۔ (حاصل یہ کہ عینیت وغیریت میں) معتبر دوسرے کا معرفہ یا نکرہ ہونا ہے۔ (کہ معرفہ کی صورت میں عین ہوگا اور نکرہ کی صورت میں غیر)۔

((اللہ رب العزت کے ارشاد إن مع العسر یسراً سے متعلق حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہرگز ایک مشکل دو آسانیوں پر غالب نہیں آسکتی۔ اور اصح بات یہ ہے کہ یہ تاکید ہے اور اگر دو مرتبہ ایسے ہزار روپے کا اقرار کیا کہ جو مقید ہے۔ صک (چیک) کے ساتھ۔ تو ہزار ہی واجب ہوگا اور اگر ہزار کا اقرار منکرا کیا (یعنی دوسری دفعہ میں بغیر چیک کے اقرار کرے)۔ تو امام صاحب کے ہاں دو ہزار واجب ہونگے، إلا یہ کہ مجلس ایک ہی ہو، یعنی دو مرتبہ اقرار میں مجلسیں بھی دو ہوں تو جب یہ حکم ہوگا کہ دو ہزار واجب ہوں، اور اگر ایک ہی مجلس میں دو دفعہ اقرار ہو تو پھر ایک ہی ہزار واجب ہوگا۔

والنكرة في غير هذه المواضع ......

اس سے پہلے نکرہ کے عموم کے تین مواقع کا ذکر فرمایا۔ یہاں ان کے علاوہ نکرہ کا کیا حکم ہے، اس کو ذکر

فرماتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا ان تین مواقع کے علاوہ میں نکرہ خاص ہوگا، مگر اتنا فرق ہے کہ جب کلام انشائی میں واقع ہو تو مطلقہ ہوگا اور کلام خبری میں واقع ہو تو اس سے واحد مجہول مراد ہوگا۔ انشاء کی مثال ان اللہ یامرکم أن تذبحوا بقرۃً" میں بقرۃ نکرہ ہے تو یہ مطلق ہے کہ جونسی بھی گائے ذبح کرو۔ اور خبر کی مثال رایت رجلاً، میں رجلاً نکرہ مجہولہ ہے تو رجل سے مراد فرد مجہول ہے۔

فإذا أعيدت نكرة ......: ایک کلام میں دو جگہ ایک لفظ کا ذکر ہے اولاً نکرہ ثانیاً بھی نکرہ۔ پہلے والے سے کچھ اور مراد ہوگا اور دوسرے سے کچھ اور، اور اگر اولاً نکرہ ہو ثانیاً معرفہ، تو عین اولی مراد ہوگا اور ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایک لفظ کلام میں دو جگہ ذکر ہے، اولاً معرفہ اور ثانیاً بھی معرفہ، تو ایسی صورت میں ثانی سے عین اولی مراد ہوگا اور اگر اولاً معرفہ ذکر ہو اور ثانیاً نکرہ تو ثانی سے غیر اولی مراد ہوگا۔

فالمعتبر تنكير الثاني و تعريفه ......: مصنف نے فرمایا کہ عینیت وغیریت میں ثانی کا اعتبار ہوگا کہ اگر ثانی نکرہ ہو تو پھر غیر اولی مراد ہوگا۔ اور اگر معرفہ ہو تو پھر عین اولی مراد ہوگا، اب برابر ہے، اولی معرفہ ہو یا نکرہ۔

قال ابن عباس رضي الله عنه ......: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ان مع العسر یسراً الخ میں ایک عسر دو یسروں پر کبھی غالب نہیں آ سکتا تو اس آیت میں العسر معرفہ ہے دونوں جگہ لہذا ثانی سے مراد عین اولی مراد ہوگا اور یســـراً دونوں جگہ نکرہ ہے۔ لہذا ثانی سے مراد غیر اولی مراد ہوگا، لہذا "عسر" ایک ہے اور "یسر" دو ہیں، لیکن والأصح أن هذا تاكيد کے الفاظ سے مصنف نے یہ فرمایا کہ اصح بات یہ ہے کہ مثال مذکورہ میں جملہ ثانیہ، جملہ اولیٰ کے لئے تاکید ہے۔ جیسے: "عندی کتاب، عندی کتاب" میں جملہ ثانیہ، جملہ اولیٰ کے لئے تاکید ہے، اور اس سے یہ مراد نہیں لیا جا سکتا کہ اس قائل کے ہاں دو کتابیں ہیں۔

مثالیں: ۱- معرفہ کا اعادہ ہو، معرفہ سے۔ اس کی شرعیات میں مثال یہ ہے کہ ایک آدمی کسی کے لئے اقرار کرتا ہے کہ فلاں کا مجھ پر ۱۰۰۰ ہیں۔ چیک کی صورت میں، پھر دوسری دفعہ میں بھی پھر ۱۰۰۰ ہزار کے چیک کی صورت میں اقرار کرتا ہے، تو یہ عین اولی ہوگا۔

۲- معرفہ کا اعادہ ہو نکرہ کی صورت میں، اس کی مثال ہے کہ پہلے تو چیک کی صورت میں اقرار کیا پھر دوسری دفعہ بغیر چیک کے اقرار کرتا ہے تو ثانی غیر اولی ہوگا۔ لہذا اب اس پر دو ہزار واجب ہونگے امام صاحب کے نزدیک

إلا أن يتحد المجلس فيجب ألف.

معرفہ کو نکرہ یا اس کے برعکس لانے کا بیان

فالأقسام العقلي أربعة: ففي قوله تعالى: كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسولا: أعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالىٰ: إن مع العسر يسراً أعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو: ما إذا أقر بألف مقيد بصكّ ثم أقر في مجلس آخر بألف منكر، لا رواية لهذا وينبغي أن يجب ألفان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ.

ترجمہ: تو عقلی طور پر کل چار صورتیں بنتی ہیں۔ پس اللہ جل جلالہ کے قول ﴿كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾ میں نکرہ (رسولاً) کو معرفہ کی صورت میں لوٹایا گیا ہے۔ اور اللہ کے ارشاد ﴿إن مع العسر يسراً﴾ میں نکرہ کو بصورت نکرہ اور معرفہ کو معرفہ لوٹایا گیا ہے۔ البتہ وہ معرفہ جس کو بصورت نکرہ لوٹایا جائے، یہ مذکور نہیں ہے البتہ اس قسم کی مثال یہ دی جاسکتی ہے کہ ایسے ایک ہزار کا اقرار کرے، جو مقید بالصک (چیک) ہو پھر مجلس ثانی میں بغیر تقیید صک کے اقرار کرے۔ اس مسئلے کے متعلق ائمہ سے تو کوئی روایت نہیں ہے۔ مگر مناسب یہ ہے کہ امام صاحب کے ہاں دو ہزار واجب ہوں۔ (کیونکہ معرفہ کو نکرہ لوٹانے میں ثانی سے اول کا غیر مراد ہوتا ہے)۔

فالأقسام العقلية أربعة ......

یہاں درحقیقت چار صورتیں ہیں: ۱- نکرہ کا اعادہ ہو نکرہ سے، مثال: فإن مع العسر يسراً إن مع العسر يسراً میں لفظ یسرا۔ ۲- معرفہ کا اعادہ ہو معرفہ سے، مثال: فإن مع العسر يسراً إن مع العسر يسراً میں لفظ العسر۔ ۳- معرفہ کا اعادہ نکرہ سے، مثال: إذا أقر بألف بصك ثم أقر في مجلس آخر بألف منكر۔ ۴- نکرہ کا اعادہ ہو معرفہ سے، مثال: كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصىٰ فرعون الرسول میں لفظ رسول۔

لفظ "أيّ" کا بیان

ومنها: أي: وهي نكرة تعم بالصفة، فإن قال: أيّ عبيدى ضربك فهو حر، فضربوه عتقوا وإن قال: أي: عبيدي ضربته، لا يعتق إلا واحد قالوا؛ لأن في الأول وصفه بالضرب فصار عاماً به، وفي الثاني قطع الوصف عنه و هذا الفرق مشكل من جهة النحو؛ لأن في الأول وصفها بالضاربية، وفي الثاني: بالمضروبية وهنا فرق آخر، وهو: أن أياً لا يتناول إلا الواحد المنكر ففي الأول أي: في

قوله: أيّ عبيدي ضربك فهو حر، لما كان عتقه أي: عتق الواحد المنكر معلقاً بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار أنه منفرد فحينئذ لاتبطل الوحدة ولولم يثبت هذا أي: عتق كل واحد، وليس البعض أولي من البعض يبطل أي: الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله: أي: عبيدي ضربته يثبت الواحد و يتخير فيه الفاعل؛ إذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الأول نحو أيما إهاب دبغ فقد طهرْ هذا نظير الأول؛ فإن طهارته متعلقة بدباغته من غير أن يكون له فاعل معين، يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو: كل أيّ: خبز تريد هذا نظير الثاني؛ فإن التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من أكل كل واحد بل أكل واحد، لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف.

ترجمہ: ((اور الفاظ عام میں سے ایک أيّ ہے اور یہ نکرہ ہے، صفت (عامہ) سے متصف ہونے کی وجہ سے عام ہوجاتا ہے۔ پس جب کسی نے کہا أيّ عبيدي ضربك فهو حرٌ (کہ میرے جس غلام نے بھی آپ کو مارا وہ آزاد ہے)۔ تو اگر سب نے مارا تو سب آزاد ہوجائیں گے اور اگر أيّ عبيدی ضربته کہتا ہے تو صرف ایک آزاد ہوگا۔ فرماتے ہیں یہ اس لئے کہ اول میں (ای) کو ضرب کے ساتھ متصف کیا ہے تو یہ عام بنا اور ثانی میں وہ نہ اس (أیّ) سے منقطع ہے (تو یہ عام نہ ہوگا)۔ لیکن یہ فرق علم نحو کے اعتبار سے ذرا مشکل ہے کہ اگر اول میں (ایّ کو) وصف ضاربیت کے ساتھ متصف کیا ہے تو ثانی میں (ایّ کو) وصف مضروبیت کے ساتھ متصف کیا ہے۔

اور یہاں پر ایک اور فرق ہے کہ أيّ صرف ایک فرد منکر کو شامل ہوتا ہے، تو پہلی صورت یعنی ایّ عبيدی ضربك فهو حر میں (اس کا عتق) یعنی واحد منکر کا ((معلق ہوگا ضرب سے، قطع نظر دوسروں سے، تو ہر ایک بایں طور آزاد ہوگا کے وہ منفرد ہے (قطع نظر عن الغیر) تو اس وقت وحدۃ (جو کہ "أيّ" کا معنی ہے)۔ باطل نہ ہوگی اور اگر ہر ایک کا عتق ثابت نہ ہو، (بلکہ بعض کے لئے ہو اور بعض کے لئے نہ ہو۔ تو بعض کو بعض پر اولویت نہیں، لہٰذا کلام بالکلیہ باطل ہوجائے گا۔ اور دوسری صورت یعنی أيّ عبيـــدي ضربته میں ایک فرد ثابت ہوگا اور اس کے انتخاب میں فاعل کو اختیار ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں فاعل مخاطب کی جانب سے تخییر ممکن ہے، جب کہ پہلی صورت میں ایسا نہیں۔ ((جیسے أيما إهاب دبغ فقد طهر)) یہ پہلی صورت کی مثال ہے، کیونکہ اہاب کی طہارت دباغت کے ساتھ بایں طور متعلق ہے کہ اس کے لئے

کوئی فاعل معین نہیں جو اسے اختیار کرے۔لہٰذا یہ عموم پر دلالت کرے گا((اور اسی طرح کل ايّ خبز ترید)) یہ دوسری صورت کی مثال ہے کہ اس میں فاعل مخاطب کی طرف سے تخیر ممکن ہے، تو ہر ایک روٹی کو کھانا درست نہ ہوگا، بلکہ کسی ایک کو کھائے گا۔لیکن اس میں مخاطب کو اختیار ہے چاہے وہ جونسی روٹی بھی کھائے، ویسے اس جیسا کلام عرف میں تخییر کے لئے ہوتا ہے۔(عموم کے لئے نہیں)۔

ومنها: أيٌّ، وهي نكرة تعم ......

الفاظ عام میں سے ایک لفظ "أيّ" ہے خود تو یہ نکرہ ہے، لیکن صفتِ عامہ کی وجہ سے اس میں عموم آجاتا ہے۔ مثلاً کوئی کہے أيّ عبيدي ضربك فهو حر۔ یہاں أيّ ضاربیت کی صفت سے متصف ہے، لہٰذا اگر مخاطب کو سارے غلام ماریں گے، تو سارے آزاد ہو جائیں گے، لیکن اگر یہ کہتا ہے کہ أي عبيدي ضربته فهو حر اور مخاطب تمام غلاموں کو مارے تو اس صورت میں سارے آزاد نہیں ہوں گے۔اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہاں پہلی والی صورت میں لفظ أيّ موصوف بصفتِ ضاربیت ہے، لہٰذا اس میں عموم آ گیا۔ دوسری والی صورت میں صفت ضاربیت کو اس سے منقطع کیا گیا ہے۔اس وجہ سے اس میں عموم نہیں آئے گا۔لیکن مصنف کا کہنا یہ ہے کہ یہ فرق علم نحو کے اعتبار سے درست نہیں، کیونکہ اگر پہلی والی صورت میں لفظ "أيّ" صفت ضاربیت سے متصف ہے تو دوسری صورت میں صفت مضروبیت سے متصف ہے۔لہٰذا یہ فرق درست نہیں، بلکہ بہتر یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ أيّ کا لفظ واحد نکرہ کے لئے استعمال ہے۔اب پہلی والی صورت میں جو بھی غلام آیا اس نے اس کی پٹائی کی، تو وہ واحد منکر ہے مع قطع النظر عن الغیر، اس وجہ سے وہ سارے آزاد ہو جائیں گے اور اس صورت میں اگر سارے آزاد نہ ہوں بلکہ صرف کچھ آزاد ہوں، تو یہ ترجیح بلا مرجح ہوگی اور مجبوراً کلام کو بالکلیہ باطل کرنا پڑے گا، کہ کوئی بھی غلام آزاد نہ ہو۔

اب آیئے دوسری صورت کی طرف، تو اس صورت میں ایک غلام آزاد ہوگا اور اس ایک کی آزادی میں فاعل کو اختیار ہے۔لہٰذا وہ جس کو مارے گا وہ آزاد ہوگا، اس لئے کہ یہاں فاعلِ مخاطب کی طرف سے اختیار ممکن، بخلاف پہلی والی صورت کے کہ وہاں پر مخاطب کی طرف سے اختیار ممکن نہیں۔

نحو: أيما إهابٍ دبغ فقد طهر ......: اب ان دونوں قسموں کی شرعیات سے مثالیں پیش فرما رہے ہیں:

❶ أيما إهاب دُبغ فقد طهُر، یہاں فاعل جو کوئی بھی ہو، لیکن دباغت حاصل ہونے پر طہارت کا حکم لگایا جائے گا۔اسی طرح صورتِ اولیٰ میں ضارب کوئی بھی ہو، لیکن صفت ضرب حاصل ہونے پر آزادی کا حکم لگایا جائے گا تو یہ صورت اولیٰ کی مثال ہے۔

❷ دوسری صورت کے لئے مثال دیتے ہیں كل أيّ خبز تريد، یعنی جس روٹی کو آپ چاہیں کھالیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ روٹی تو آپ ایک کھائیں گے، ایک سے زیادہ نہیں۔ البتہ یہ آپ کو اختیار ہے جونسی چاہیں کھائیں۔ اسی طرح صورتِ ثانیہ میں صرف ایک غلام آزاد ہوگا اور اس کے انتخاب میں مخاطب کو اختیار ہوگا، اس لئے کہ عرف میں اس طرح کا کلام تخییر کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

لفظ "مَن" اور "ما" کا بیان

ومنها: من، وهو يقع خاصاً، كقوله تعالى: ومنهم مَن يستمعون إليك، ومنهم من ينظر إليك؛ فإن المراد بعض مخصوص من المنافقين، ويقع عاماً في العقلاء إذا كان للشرط نحو من دخل دار أبي سفيان -رضي الله عنه- فهو آمن، فإن قال: من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاء وا عتقوا، و فيمن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملاً بكلمة العموم، ومِن للبيان وعند أبي حنيفةؒ، يعتقهم إلا واحداً؛ لأن مِن للتبعيض إذا دخل على ذي أبعاض كما في كلِ مِن هذا الخبز ولأنه متيقن أي البعض متيقن؛ لأن مِن إذا كان للتبعيض، فظاهر وإن كان للبيان فالبعض مراد فإرادة البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة، فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسألة الأولى هذا مراعي؛ لأن عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحدبهذا الاعتبار بعض أي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت؟ فإن المخاطب إن شاء الكل فمشية الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض، وهذا الفرق والفرق الأخير في: أيّ مما تفردت به.

ومنها: ما في غير العقلاء و قد يستعار لمن فإن قال: إن كان ما في بطنك غلاماً فانتِ حرة، فولدت غلاما و جارية لم تعتق؛ لأن المراد الكل وإن قال: طلقي نفسك من ثلاث ما شئت، تطلق ما دونها و عندهما ثلاث و قد مرّ وجههما.

ترجمہ: ((اور الفاظِ عام میں سے کلمہ مَن ہے اور یہ خاص بھی واقع ہوتا ہے۔ جیسے اللہ کے ارشاد میں "ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر إليك" کیونکہ یہاں بعض مخصوص منافقین مراد ہیں اور (مَن) عام بھی واقع ہوتا ہے جب شرط کے لئے ہو جیسے من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، اور اگر کسی نے کہا من شاء من عبيدي عتقه فهو حر۔ تو اگر سب نے آزادی چاہی تو سب آزاد ہو جائیں

گے۔اسی طرح کسی سے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کے عتق کو تو چاہے تو اس کو آزاد کردے، تو اس نے سب کے عتق کو چاہا، سب آزاد ہو جائیں گے۔ صاحبین کے ہاں کلمۂ عموم پر عمل کرتے ہوئے اور (من عبیدي میں) کلمۂ من کا بیان کے لئے ہونے پر عمل کرتے ہوئے اور امام ابوحنیفہ کے ہاں ایک کے علاوہ سب آزاد ہونگے)) کیونکہ جب کلمہ "مِــن" ذی ابعاض چیز پر داخل ہو، تو تبعیض کے لئے ہوتا ہے ((جیسے کُــلْ مِــن هــذا الخبز میں اور اس لئے بھی کہ بعض یقینی ہیں۔)) یعنی بعض متیقن ہیں، کیونکہ من جب تبعیض کے لئے ہو تو ظاہر ہے (کہ اس میں بعض جو کہ یقینی ہیں مراد ہونگے) اور اگر بیان کے لئے ہو تو پھر بھی اس میں بعض تو مراد ہی ہوتے ہیں، لہذا بعض کا ارادہ متیقن ہے اور کل کا محتمل ((لہذا عموم اور تبعیض کی رعایت ضروری ہے اور رہا پہلا مسئلہ تو اس میں بھی یہ بات ملحوظ ہے۔ کیونکہ ہر ایک کا عتق اس کی مشیت کے ساتھ متعلق ہے غیر سے قطع نظر تو ہر ایک اس اعتبار سے بعض ہے)) یعنی ہر ایک قطع نظر غیر سے بعض ہے تو تبعیض کی رعایت رکھتے ہوئے ہر ایک آزاد ہو جائے گا، بخلاف من شئت والی صورت کے کہ اس میں اگر مخاطب نے سب کی آزادی کو چاہا تو سب کی مشیت اس میں مجتمع ہوگی اور تبعیض باطل ہو جائے گی۔ یہ فرق اور أيّ میں آخری فرق ہمارے تفردات میں سے ہے۔

((اور الفاظ عام میں سے ایک "ما" ہے، جب غیر ذوی العقول میں استعمال ہو اور کبھی اس کا استعارہ من (ذوی العقول) کے لئے بھی ہوتا ہے۔ پس اگر کہا إن کــان مــا في بطنك غلاماً فانت حرة۔ تو اس نے ایک لڑکا اور ایک لڑکی کو جنا تو آزاد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ مراد کل ہے۔ (یعنی جــمــیــع مــا فــي بطنك) اور اگر کہا طــلــقــي نفسك من ثلث ما شئت تو تین سے کم طلاق واقع کرے گی اور صاحبین کے ہاں تین واقع کرے گی۔ اسی علت کی وجہ سے جو ماقبل میں گزری۔ (اور وجہ وہی کہ امام صاحب کے ہاں من تبعیض کے لئے ہے اور صاحبین کے ہاں بیان کے لئے)۔

ومنها: من وهو يقع خاصاً......

الفاظ عام میں سے ایک لفظ ہے "مَــنْ" یہ دو رخی تلوار ہے ایک طرف اس میں عموم ہے اور ایک طرف خصوص۔ خاص والی صورت کی مثال: منهم مَن يستمعون إليك ومنهم من ينظر إليك۔ یہاں من خصوص کے لئے ہے، اس لئے کہ اس سے بعض مخصوص منافق مراد ہیں۔

عام کب ہوگا؟ تو جب شرط کے لئے استعمال ہو یعنی شرط کے معنی میں ہو تو پھر عموم کے لئے ہوگا۔ مثال من

دخل دار أبي سفيان (رضي الله عنه) فهو آمن۔ گذشتہ مسئلے کی طرح ایک مسئلہ یہاں بھی بتائیں گے یعنی جیسے لفظ أي کی دوصورتیں بیان کی تھی تو مَن کی بھی دوصورتیں بیان کریں گے۔ مثلاً کوئی کہتا ہے من شاء من عبيدي عتقه فهو حر، اس صورت میں اگر سب غلام آزادی چاہیں، تو سب آزاد ہوجائیں گے۔ دوسرا یہ کہ کہتا ہے من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه۔ اس صورت میں اگر مخاطب نے ان غلاموں کی آزادی چاہی تو ایک کے علاوہ سارے غلام آزاد ہوجائیں گے، امام صاحب کے ہاں، اور صاحبین کے ہاں سب آزاد ہوجائیں گے۔

اس اختلاف کی وجہ لفظ مِنْ ہے۔ صاحبین من کو بیان کیلئے لیتے ہیں اور امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں مِن تبعیض کے لئے ہے۔ کما في كُلْ من هذا الخبر اور سونہری بات یہ ہے کہ کل ہے محتمل اور بعض ہے متیقن۔ لہٰذا عموم اور تبعیض دونوں کی رعایت واجب ہے، عند ابی حنیفة، اور اس کی صوسرت یہ ہے کہ ایک غلام آزاد نہ ہو تو تبعیض پر عمل ہوجائے گا، اور ایک کے علاوہ سارے آزاد ہوں تو عموم پر عمل ہوجائے گا۔

اعتراض: مِن تو پہلی صورت میں بھی تھا، وہاں آپ مِن کی تبعیضیت پر عمل کیوں نہیں کرتے؟

جواب: وفي المسألة ۔ کہ وہاں بھی من کی تبعیضیت پر عمل ہے، کیونکہ پہلا آیا وہ بھی بعض ہے۔ دوسرا آیا وہ بھی بعض ہے الخ، لہٰذا پہلی صورت میں مِن کی تبعیضیت سب کو آزاد کرتی ہے، جب کہ دوسری صورت میں مِن کی تبعیضیت ایک کے آزاد کرنے پر تام ہوجاتی ہے اور یہ والا فرق اور اسی طرح لفظ أي میں دوسرا والا فرق ہمارے تفردات میں سے ہے۔

ومنها: ما في غير العقلاء و قد يستعار ...... : الفاظ عام میں سے ایک لفظ ما ہے یہ غیر ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے، جب کہ من ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اور کبھی کبھی من کے معنی میں استعارۃ لفظ "ما" استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ ذوی العقول کے لئے ہوگا، مثلاً کسی آدمی نے اپنی لونڈی سے کہا: إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرة اور اللہ کا کرنا ایسا ہوا کہ اس کے ہاں ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا ہوگئے۔ تو اس صورت میں یہ لونڈی آزاد نہیں ہوگی، اس لئے کہ بطن سے کل بطن مراد تھا اور اس کے کل بطن سے غلام پیدا نہیں ہوا، بلکہ بعض سے غلام پیدا ہوا اور بعض سے جاریہ پیدا ہوئی۔ اور اسی طرح اگر کسی نے اپنی جورو (بیوی) سے کہا "طلقي نفسك من ثلاث ما شئت" تو صاحبین کے ہاں یہ عورت ایک، دو، تین یعنی ساری طلاقیں دے سکتی ہے، جب کہ امام صاحب کے ہاں تیسری طلاق نہیں دے سکتی یعنی دو، ایک تو دے سکتی ہے، لیکن تین نہیں دے سکتی۔ وقد مر وجههما.

لفظ "کل" اور "جمیع" کا بیان

ومنها: كل وجميع، وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه، بخلاف سائر أدوات العموم، فإن دخل الكل على النكره فلعموم الأفراد وإن دخل على المعرفة فللمجموع قالوا: عمومه على سبيل الإنفراد أي: يرادُ كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا إذا دخل على النكرة، فإن قال كل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخل عشرة معاً يستحق كل واحد؛ إذ في كل فرد قطع النظر عن غيره، فكل واحد أولٌ بالنسبة إلى المتخلف، بخلاف من دخل.

وههنا فرق آخر وهو: أن من دخل أولاً عام على سبيل البدل، فإذا أضاف الكل إليه اقتضى عموماً آخر؛ لئلا يلغو فيقتضي العموم في الأول، فيتعدد الأول وهذا الفرق قد تفردت به أيضاً وتحقيقه: أن الأول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة إلى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله: من دخل هذا الحصن أولاً يمكن حمل الأول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي أما في قوله: كل من دخل أولا فلفظ كل دخل على قوله: من دخل أولاً فاقتضى التعدد في المضاف إليه، وهو: من دخل، فلا يمكن حمل الأول على معناه الحقيقي؛ لأن الأول الحقيقي لا يكون متعدداً فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة إلى المتخلف.

و"جميعُ" عمومُه على سبيل الاجتماع، فإن قال: جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وإن دخلوا فرادى يستحق الأول فيصير جميع مستعار الكل. كذا ذكره فخر الإسلام في أصوله و يرد عليه أنه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولايمكن أن يقال: إن اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وإن اتفق فرادى يحمل على المجاز؛ لأنه في حال التكلم لابد أن يراد أحدهما معيناً وإرادة كل منهما معيناً تنافي إرادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، فأقول: معنى قوله: إنه مستعار لكل أن الكل الأفرادي يدل على أمرين: أحدهما استحقاق الأول النفل سواء كان الأول واحداً أو جمعاً. والثاني: أنه إذا كان الأول جمعاً يستحق كل واحد منهم نفلاً تاماً فههنا يراد الأمر الأول حتى يستحق الأول النفل سواء كان واحداً أو أكثر و لا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى، لو دخل جماعة يستحق

الجميع نفلاً واحداً؟ وذلك لأن هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن أولاً فيجب أن يستحق السابق سواء كان منفرداً أو مجتمعاً ولا يشترط الاجتماع؛ لأنه إذا أقدم الأول على الدخول فتخلف غيره من المسابقة لايوجب حرمان الأول عن استحقاق النفل، فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع، فلايراد المعنى الحقيقي وأيضاً لادليل على أنه إذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلاً تاماً، بل الكلام دال على أن للمجموع نفلاً واحداً فصار الكلام مجازاً عن قوله: إن السابق يستحق النفل سواء كان منفرداً أو مجتمعاً، فإن دخل منفرداً أو مجتمعاً يستحق لعموم المجاز، فالاستحقاق مجتمعاً ليس لأنه المعنى الحقيقي، بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق.

ترجمہ: ((اور الفاظ عام میں سے کلّ و جمیعٌ ہیں اور یہ دونوں جس پر داخل ہوں، اس کی عمومیت میں محکم ہیں۔ بخلاف دیگر الفاظ عموم کے (کہ وہ محکم نہیں ہوتے)۔ پس اگر "کل" نکرہ پر داخل ہو تو عموم افراد کے لئے ہوگا اور اگر معرفہ پر داخل ہو تو مجموعے کے لئے ہوگا۔ علماء نے کہا کہ لفظ "کل" کا عموم علی سبیل الانفراد ہے، یعنی ہر ایک فرد مراد ہوگا قطع نظر عن الغیر)) یہ اس وقت ہے، جب یہ نکرہ پر داخل ہو۔ ((پس اگر کہا کل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا پھر دس بندے معاً (ایک ساتھ) داخل ہو گئے۔ تو ہر بندہ الگ الگ نفل کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ ہر فرد میں غیر سے قطع نظر ہے تو ہر ایک اپنے پیچھے والے کی نسبت اول ہوگا، بخلاف (اس صورت کے کہ "کل من دخل" کی بجائے) "من دخل" کہا)) (کہ اس میں ہر ہر فرد، نفل کا مستحق نہ ہوگا)۔

((یہاں ایک اور فرق بھی ہے کہ من دخل أولاً یہ علی سبیل البدلیت عام ہے۔ جب "کل" کو اس کی طرف مضاف کیا تو یہ عموم آخر کا تقاضا کرے گا، تا کہ لفظِ کل لغو نہ ہو۔ لہٰذا یہ اول (اولیت) میں عموم کا تقاضہ کرے گا)) تو اس اعتبار سے "الأول" میں (عموم ہوگا) اور تعدد ہوگا مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس فرق کے بیان میں بھی میں منفرد ہوں۔ اب اسکی تحقیق یہ ہے کہ اول عبارت ہے فرد سابق سے۔ اس کے غیر میں سے ہر ایک کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ پس ممکن ہے کہ من دخل هذا الحصن أولاً کو اس معنی پر جو کہ اول کا معنی حقیقی ہے حمل کیا جائے، البتہ کل من دخل أولاً میں لفظ "کل" من دخل أولاً پر داخل ہوا ہے۔ تو اس نے مضاف الیہ جو کہ من دخل اولاً ہے میں تعدد کا تقاضا کیا۔ تو اس کو معنی حقیقی

پر حمل کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ اول حقیقی متعدد نہیں ہوتا، تو لامحالہ معنی مجازی مراد لیں گے اور وہ ہر پیچھے والے کی نسبت اگلا ہے۔

((جمیع اس کا عموم علی سبیل الاجتماع ہے۔ پس اگر کہا جمیع من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا۔ پھر دس آدمی داخل ہوئے، تو سب کے لئے نفل واحد ہے۔ اگر انفرادی طور پر داخل ہوئے، تو پہلا مستحق ہوگا، تو اس وقت "جمیع" "کل" کے لئے مستعار ہوگا۔ علامہ فخر الاسلام نے اسی طرح اپنے اصول میں ذکر کیا ہے۔ لیکن اس پر اشکال ہوگا کہ اس میں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے اور اس کی تاویل میں یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ اگر دخول میں اتفاق علی سبیل الاجتماع ہو تو حقیقت پر حمل کیا جائے۔ اور اگر علی سبیل الانفراد ہو تو معنی مجازی پر حمل کیا جائے۔ اس لئے کہ تکلم کی حالت میں تو بہر حال ضروری ہے کہ کسی ایک معنی کو معین طور پر مراد لے اور دونوں میں سے ہر ایک کو معین طور پر مراد لینا دوسرے کے ارادے کا انتفاء کرتا ہے اس وقت جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ کے قول انه مستعار لكل کا معنی یہ ہے کہ کلِ افرادی، دو امروں پر دلالت کرتا ہے۔ ایک یہ کہ اول (میں داخل ہونے والا) نفل کا مستحق ہو چاہے وہ ایک ہو یا جمع۔

اور دوسرا امر یہ ہے کہ جب اول جمع ہوں تو ہر ایک نفل تام کا مستحق ہو تو یہاں پر معنی اول مراد ہوگا، یہاں تک کہ پہلا نفل کا مستحق ہوگا، چاہے ایک ہو یا زیادہ اور یہاں نہ تو معنی حقیقی مراد لیا جائے گا نہ امر ثانی حتی کہ اگر ایک جماعت بھی داخل ہو تو سب ایک نفل کے مستحق ہوں گے، اور یہ اس لئے کہ یہ کلام دخول فی الحصن اولاً پر ابھارنے کے لئے ہے کہ پہلے کون داخل ہوگا۔ لہذا ضروری ہے کہ سب سے پہلا نفل کا مستحق ہو، چاہے ایک ہو یا جمع۔ اور سب کا مجتمعاً داخل ہونا شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ پہلا جب دخول میں سب سے آگے بڑھا تو دوسروں کا اس سے پیچھے رہنا اس اول کے مستحق للنفل ہونے کے حرمان کا باعث نہیں ہے، لہذا قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دخول میں اجتماع شرط نہیں ہے۔ لہذا معنی حقیقی مراد نہ ہوگا۔ اور اس پر بھی کوئی دلیل نہیں کہ جب ایک جماعت داخل ہو تو ان میں سے ہر ایک نفل تام کا مستحق ہو، بلکہ کلام اس پر دال ہے کہ سب کے لئے ایک نفل ہو، لہذا کلام سے مجازاً یہ معنی مراد ہوگا کہ سابق نفل کا مستحق ہوگا چاہے ایک ہو یا زیادہ تو اب اگر کوئی منفرد طور پر یا مجتمع طور پر داخل ہوا تو یہ عموم مجاز کے طور پر نفل کا مستحق ہوگا البتہ اجتماع کی صورت میں استحقاق معنی حقیقی کے طور پر نہ ہوگا۔ بلکہ اس معنی حقیقی کے عموم مجاز کے تحت

داخل ہونے کے طور پر ہوگا۔هذا بحث في غاية التدقيق.

ومنها: كلٌ و جميع و هما محكمان ......

یہاں سے لفظ ''کل'' کا بیان ہے۔الفاظ عام میں سے لفظ "كل" اور "جميع" بھی ہیں۔یہ دونوں عموم میں محکم ہیں، بخلاف باقی ادوات عموم کے، کیوں کہ وہ عموم میں محکم نہیں۔بہر حال فرماتے ہیں، اگر كل نکرہ پر داخل ہوجائے تو پھر عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے۔اور اگر معرفہ پر داخل ہوجائے تو پھر اگر معرفہ کے لئے اجزاء ہیں تو سارے اجزاء کا مجموع مراد ہوگا۔قالوا عمومه على سبيل الانفراد کل کا عموم باعتبار انفراد کے ہے، قطع نظر عن الغیر۔یعنی ہر ہر فرد مراد ہوتا ہے قطع نظر عن الغیر۔یہ اس وقت ہے، جب نکرہ پر داخل ہو۔مثلاً کسی نے کہا كل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا. اگر دس آدمی ایک وقت میں اس قلعے میں داخل ہوگئے، تو ہر ایک کو انعام ملے گا۔کیونکہ ہر ایک اول داخل ہونے والا ہے قطع نظر عن الغیر۔بخلاف من دخل برخلاف اس صورت کے کہ جب امیر کہے من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا، کہ اس صورت میں ایسا نہیں ہوگا کہ ہر ہر فرد کو انعام ملے، بلکہ اس صورت میں اگر دس بندے ایک ساتھ داخل ہوئے تو سب مل کر ایک نفل کے مستحق ہوں گے اور ہر ایک کے لئے اس میں سے دسواں حصہ ہوگا۔اور وجہ فرق یہ ہے کہ من میں جو عموم ہے وہ عموم اجناس ہے اور کل میں جو عموم ہے، تو یہ عموم افراد ہے۔

وههنا فرق آخر ......: دوسرا فرق یہ ہے کہ "من دخل اولاً" میں عموم علی سبیل الاجتماع ہے، اور پھر جب اس کی طرف لفظِ "كل" کی اضافت ہوجائے تو اس میں عموم زیادہ ہوجاتا ہے اور ''اول'' متعدد ہوجاتا ہے، تا کہ لفظِ "کل" لغو نہ ہو۔فرماتے ہیں یہ فرق بیان کرنے میں ہی منفرد ہوں۔

وتحقيقه: أن الأول ......: اب ذرا اس بات کی تحقیق بیان فرماتے ہیں وہ یہ کہ الأول یہ عبارت ہے فرد سابق بالنسبة إلى كل واحد سے۔لہذا من دخل هذا الحصن أولاً میں أولاً کو اس معنی پر حمل کرنا ممکن ہے اور یہ معنی حقیقی ہے۔اور كل من دخل أولاً اس صورت میں لفظ کل من پر داخل ہوا ہے۔لہذا یہ مضاف الیہ میں تعدد کا تقاضہ کرتا ہے، اور وہ من دخل اولاً ہے۔لہذا یہاں پر أولاً کو معنی حقیقی پر محمول کرنا درست نہیں۔اس لئے کہ اول حقیقی تو متعدد نہیں، لہذا معنی مجازی مراد ہوگا اور وہ ہے السابق بالنسبة إلى المتخلف.

وجميع عمومه على سبيل الاجتماع ......: یہاں سے لفظ ''جمیع'' کا بیان ہے۔

لفظ "جمیع" عموم کے لئے آتا ہے اور اس کا عموم على سبيل الاجتماع ہوتا ہے۔اگر کہا گیا جمیع

من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا ۔اب اگرایک ساتھ دس آدمی داخل ہو گئے،توان کے لئے ایک نفل ہوگااور اگرفرداًفرداًداخل ہوئے توسب سے پہلے والاشخص نفل کا مستحق ہوگا،باقی نہیں مستحق ہوں گے اوراس دوسری صورت میں لفظ جمیع لفظ کل سے مستعار ہوگا،اور مصنف نے اس بات کوعلامہ فخرالاسلام کی طرف منسوب کیا ہے کہ علامہ فخرالاسلامؒ نے اس طرح فرمایا۔اب اس پراعتراض ہوا کہ کسی نے کہا کہ یہاں پر جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے اس لئے کہ اگردس بندے ایک ساتھ داخل ہوں تو لفظ''جمیع''معنی حقیقی پرمحمول ہوگا،اوراگرالگ الگ داخل ہوں تو لفظ''جمیع''معنی مجازی پرمحمول ہوگا،اور جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے،اور جمع بین الحقیقۃ والمجاز تو درست نہیں؟

جواب: اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا کہ اصل میں محل الگ الگ ہے،ایک محل میں حقیقی معنی مراد ہوگا،اوراس کی صورت یہ ہے کہ اتفاقی طور پردس بندوں کا دخول ایک ساتھ ہو۔اور دوسرے میں مجازی معنی مراد ہوگا،اوراس کی صورت یہ ہے کہ اتفاقی طور پردس بندوں کا دخول انفراداً ہو۔اوراس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

رد: اس جواب کورد کرتے ہوئے مصنف نے ارشادفرمایا کہ صدق کے اعتبار سے بے شک محل الگ الگ ہے،لیکن متکلم جب کواستعمال کرے گا،یقیناً حقیقی یا مجازی معنی میں سے ایک کے استعمال کاارادہ کرے گا۔لہذااگر حقیقی معنی میں استعمال کیاتواس کے ساتھ مجازی معنی ملانا درست نہیں یااس کا عکس۔

جواب: فأقول : معنى قوله ...... مصنف نے اس سوال کاجواب اپنی طرف سے دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ کل افرادی دوچیزوں کے لئے استعمال ہوتا ہے:

① جوبھی اولاً قلعہ میں داخل ہووہ حقدار ہوگانفل کا،اب چاہے وہ ایک ہوچاہے وہ زیادہ ہوں۔

② اگردس افرادا کھٹے داخل ہورہے ہیں تواس صورت میں ہرایک الگ الگ نفل کا مستحق ہوگااب یہاں جو یہ کہا گیا ہے کہ جمیع کل سے مستعار ہے۔تواس سے کُـل کا معنی اول مراد ہوگا،دوسرا مراد نہیں ہوگااور جمیع حقیقی معنی پر نہیں ہوگااور نہ ہی امر ثانی پر ہوگا،اوروہ امر اول یہ ہے کہ سب سے پہلے والاشخص مستحق ہوگانفل کا چاہے وہ ایک ہویا زیادہ ہوں۔یہاں پرجومصنفؒ کاارشاد ہے:"حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلاً واحداً" یہ امرِ ثانی پرتفریع ہے کہ امر ثانی مراد نہیں ہوسکتا،اس لئے کہ امرِ ثانی کا مطلب ہے کہ اگردس بندے داخل ہومعاً،تو ہر بندہ نفل کا مستحق ہو،جب کہ یہاں پرایسانہیں ہے،بلکہ سارے مل کرایک نفل کے مستحق ہوں گے۔

اب اس جواب میں تین باتیں ہیں:

۱-ایک یہ کہ جمیع لفظ کل سے امرِ اول کے اعتبار سے مستعار ہوگا۔۲-دوسری بات کہ جمیع اپنے معنی حقیقی پر نہیں ہوگا۔۳-تیسری بات کہ لفظ جمیع کل سے امرِ ثانی کے اعتبار سے مستعار نہیں ہوگا۔ یہ تو مختصر جواب تھا۔اب ان تین باتوں میں سے ہرایک پر دلیل بیان کرتے ہیں۔ تفصیل ہوجائے۔

❶ پہلی بات پر "وذلك لأن......" سے دلیل ہے کہ اس طرح کا کلام جو استعمال ہوتا ہے، وہ قلعہ میں داخل ہونے پر ترغیب دینے کے لئے ہوتا ہے۔تو اول داخل ہونے والا انعام کا مستحق ہوگا، چاہے وہ ایک ہو یا زیادہ ہوں، لہٰذا لفظ "جمیع" کل سے مستعار ہوگا امرِ اول کے اعتبار سے۔

❷ دوسری بات پر "ولا یشترط......" سے دلیل ہے۔لہٰذا جمیع کا معنی حقیقی مراد نہیں اس لئے کہ جمیع کا معنی حقیقی اجتماع کا تقاضا کرتا ہے اور یہاں پر اجتماع کی شرط نہیں، اس لئے کہ جب پہلا والا آدمی قلعہ میں داخل ہونے کا اقدام کرے تو پیچھے رہنے والوں کا آگے بڑھنے کی بجائے پیچھے رہنا، اقدام کرنے والے کی محرومی کو واجب نہیں کرتا، استحقاق نفل نے تو قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں اجتماع شرط نہیں، لہٰذا جمیع کا معنی حقیقی مراد نہیں۔

❸ تیسری بات پر "وأیضا لا دلیل ......" سے دلیل ہے کہ یہاں کوئی ایسا قرینہ نہیں کہ ہرایک کے لئے الگ الگ نفل ہو، بلکہ قرینہ اس بات پر ہے کہ سارے مل کر ایک نفل کے حقدار ہوں گے "فصار الکلام......" سے کلام کا حاصل پیش کرتے ہیں کہ اب "جمیع من دخل هذا الحصن اولاً" کا قول مجاز بنا "السابق یستحق النفل سواء کان منفرداً أو مجتمعاً" سے اور یہاں پر قرینہ ہے، لفظ جمیع لہٰذا اگر دس آدمی ایک ساتھ داخل ہورہے ہیں تو دسوں مل کر ایک نفل کے حقدار ہوں گے، لیکن عموم مجاز کے اعتبار سے اور اگر فرداً فرداً داخل ہورہے ہیں تو اول نفل کا حقدار ہوگا معنی عموم مجاز کے اعتبار سے۔بہر حال اجتماع کی صورت میں استحقاق نفل اس لئے نہیں ہے کہ یہ "جمیع" کا معنی حقیقی ہے، بلکہ یہ استحقاق اس لئے ہے کہ یہ عموم مجاز کے تحت داخل ہے۔

حکایت فعل کا بیان

مسألة: حكاية الفعل لاتعم؛ لأن الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو: صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك، فيتأمل، فإن ترجح بعض المعاني فذاك، وإن ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس: قال الشافعيؒ: لا يجوز الفرض في الكعبة لأنه يلزم استدبار بعض أجزاء الكعبة، ويحمل فعله عليه السلام على

النفل، ونحن نقول: لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز في البعض الآخر قياساً.

وأما نحو قضى بالشفعة للجار، فليس من هذا القبيل وهو عام؛ لأنه نقل الحديث بالمعنى، ولأن الجار عام، جواب إشكال هو أن يقال: حكاية الفعل لما لم تعم فما روي أنه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لايدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لايكون شريكاً فأجاب: أن هذا ليس من باب حكاية الفعل، بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار، ولئن سلمناه أنه حكاية الفعل، لكن الجار عام؛ لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار، كأنه قال: قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار.

ترجمہ: مسئلہ((فعل کی حکایت عام نہیں ہوتی۔ (یعنی جو صحابی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے فعل کی حکایت کرے تو اس میں عموم نہیں ہے)۔اس لئے کہ وہ فعل جس کی حکایت کی جائے وہ تو ایک معین صفت پر واقع ہوگا۔جیسے ارشاد ہے صلى النبي عليه السلام في الكعبة۔ تو یہ حکایت فعل مشترک کے حکم میں ہوگی اور اس میں غور کیا جائے گا اگر بعض معانی کو ترجیح حاصل ہو جائے تو وہی مراد ہوں گے اور اگر تمام معانی میں تساوی ثابت ہو تو بعض میں حکم آپ علیہ السلام کے فعل سے ثابت ہوگا اور بعض میں قیاس کے طور پر))امام شافعیؒ نے فرمایا کہ کعبہ میں فرض نماز جائز نہیں ہے کہ کعبہ کے بعض اجزاء کی طرف استدبار لازم آتا ہے اور آپ علیہ السلام کے فعل کو نفل پر محمول کیا جائے گا۔ہم کہتے ہیں کہ جب بعض (یعنی نفل) میں جواز نبی علیہ السلام کے فعل سے ثابت ہو گیا اور فرض ونفل میں اختیار کی حالت میں استقبال کے معاملے میں تساوی ثابت ہے،تو بعض دوسرے (یعنی فرض) میں جواز قیاساً ثابت ہوگا۔

((باقی رہا قضى بالشفعة للجار کا قول تو یہ اس قبیل سے نہیں، بلکہ یہ عام ہے کیونکہ یہ نقل الحدیث بالمعنی ہے،اور اس لئے بھی کہ جار عام ہے))یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ جب حکایت فعل عام نہیں ہے،تو آپ علیہ السلام سے جو روایت مروی ہے کہ قضى بالشفعة للجار یہ اس جار کے لئے جو شریک نہ ہو،ثبوت شفعہ پر دلالت نہیں کرتی؟ تو اس کا جواب دیا کہ یہ اس قبیل سے (یعنی حکایۃ الفعل کے قبیل سے)نہیں بلکہ یہ تو نقل الحدیث بالمعنی ہے اور اس کی حکایت نبی علیہ السلام کے قول"الشفعة ثابتة للجار" سے کی گئی ہے،اور اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ یہ حکایتِ فعل ہے(تو پھر بھی ہم کہیں گے کہ)

جارتو عام ہےاس لئے کہ (للجار میں) لام عدم معہود کی وجہ سے استغراق جنس کے لئے ہے تو گویا اب یہ روایت اسی طرح ہوگی کہ قضی علیه السلام بالشفعة لكل جار.

مسألة: حكاية الفعل لا تعم ......

مسئلہ ذکر کر دیا کہ فعل میں عموم نہیں ہوتا اس لئے کہ فعل کو جب ذکر کیا جاتا ہے تو خاص وصف کے ساتھ مثلا کہا گیا کہ صلى النبي عليه السلام في الكعبة کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کعبہ میں نماز پڑھی تو یہ صلی فعل نفل کے ساتھ خاص نہیں۔ البتہ یہ مشترک کے حکم میں ہوگا تو بعض معانی کو بعض پر ترجیح دی جائے گی اگر ممکن ہو اور اگر ترجیح ممکن نہ ہو، بلکہ تساوی ہو تو پھر بعض افراد میں حکم ثابت ہوگا فعلِ نبی سے اور بعض دوسرے افراد میں حکم ثابت ہوگا، قیاس سے۔ مثلا صلى النبي عليه السلام في الكعبة یہاں کعبہ میں نفل نماز کا ثبوت ہے، لہٰذا ہم فرض نماز کو قیاس کریں گے نفل پر، کیونکہ دونوں میں استقبال قبلہ شرط ہے اور حالتِ اختیار میں استقبال قبلہ کے سلسلے میں دونوں میں تساوی ثابت ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نفل تو کعبہ میں فعل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے جائز، لیکن فرض جائز نہیں۔ کیونکہ اس میں بعض اطراف کعبہ کی طرف استدبار لازم آتا ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب بعض یعنی نفل کا جواز فعل نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور استقبال قبلہ میں فرض اور نفل میں تساوی ہے، فی حالۃ الاختیار۔ لہٰذا دوسرے بعض (فرض) میں قیاساً حکم ثابت ہو جائے گا۔ اور حالۃ الاختیار کی بات اس لئے کرتے ہیں کہ حالۃ اضطرار میں غیر قبلہ کی طرف بھی نماز جائز ہے۔ جیسے دشمن قبلہ کے علاوہ سمت میں ہو تو اب ان کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی جائے گی۔ واللہ اعلم۔

سوال: وأما نحو قضىٰ بالشفعة للجار ...... یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال ہے کہ آپ نے کہا کہ حکایتِ فعلِ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں عموم نہیں، حالانکہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فعل، نقل کیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پڑوسی کے لئے شفعہ کا فیصلہ فرمایا۔ اب ہونا یہ چاہئے کہ جار میں عموم نہ ہو، اور وہ جار جو پڑوسی تو ہے لیکن شریک نہیں تو اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہو، حالانکہ شفعہ کا اس کو بھی حق ہوتا ہے تو آپ کا یہ کہنا کہاں گیا کہ حکایتِ فعلِ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں عموم نہیں؟

جواب: فليس من هذا القبيل سے دیا کہ اولاً بات یہ ہے کہ یہ حکایتِ فعلِ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہیں۔ بلکہ درحقیقت قول نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ذکر کیا گیا ہے روایت بالمعنی کے طور پر۔ اور روایت بالمعنی کا

سلسلہ صحابہ میں عام تھا۔

روایت بالمعنی کہتے ہیں حدیث کے مفہوم کو اپنے الفاظ میں ذکر کرنا اور حدیث قولی یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: الشفعة ثابتة للجار تو اس روایت کو بالمعنی نقل کیا گیا، "قضى بالشفعة للجار" کے الفاظ سے، لہذا آپ اپنا مدعیٰ ثابت نہیں کر سکتے۔ اور اگر اس کو مان بھی لیا جائے یہ حکایتِ فعل ہے، تو پھر للجار میں جو لام ہے یہ استغراق کے لئے ہے، اب معنی ہو گا قضى الشفعة لكل جار.

ان الفاظ کا بیان جو کسی حادثہ میں یا سوال کے جواب میں واقع ہوں

مسألة: اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة إما أن لايكون مستقلاً أو يكون فحينئذ إما أن يخرج مخرج الجواب قطعا أو الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء أو بالعكس أى الظاهر منه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو أليس لي عليك كذا فيقول: بلى أو كان لي عليك كذا فيقول: نعم! هذا نظير غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنى ما عز فرجم، هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعاً ونحو: تعال تغدّ معي فقال: إن تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر أنه جواب ونحوا إن تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذي الظاهر أنه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو، فهو نظير قسم واحد ففي الثلثة الأول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا، حملاً للزيادة على الإفادة، ولو قال: عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعيؒ يحمل على الجواب. وهذا ماقيل: إن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا؛ فإن الصحابةؓ ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة.

ترجمہ: ((مسئلہ وہ لفظ جو کسی سوال کے بعد یا کسی حادثہ کے بعد استعمال ہو (اس کی چار صورتیں ہیں) یا تو وہ مستقل نہ ہوگا یا ہوگا (مستقل ہونے کی صورت میں) یا تو قطعی طور پر سوال کے جواب میں واقع ہوگا یا بظاہر سوال کا جواب ہوگا لیکن ساتھ ہی ابتداء کلام کا بھی احتمال ہوگا یا اس کا عکس ہوگا)) یعنی بظاہر تو ابتداء کلام ہوگا، مگر جواب کا احتمال بھی اس میں ہوگا۔ ((جیسے أليس لي عليك كذا تو اس کے جواب میں بلی کہے یا كان لي عليك كذا کہے تو جواب میں نعم کہے)) یہ غیر مستقل کی مثال ہے۔ ((اور جیسے سهى فسجد اور زنى ماعز فرجم)) یہ مستقل کی مثال ہے۔ جبکہ قطعی طور پر جواب بنے۔ ((اور جیسے تعال تغدّ معي تو جوابا کہے ان تغديت فكذا کسی اضافہ کے بغیر)) یہ اس مستقل کی مثال ہے، کہ جو بظاہر جواب بن رہا ہو ((اور

جیسے(تعال تغذ کے جواب میں کہے)إن تغذیت الیوم جواب کی مقدار پر اضافہ کے ساتھ۔(کہ یہاں الیوم کا اضافہ کیا ہے) یہ اس مستقل کی مثال ہے جو بظاہر ابتداء کلام ہو،مگر اس میں جواب کا بھی احتمال ہو (فائدہ کے طور پر مصنف فرماتے ہیں کہ) ہر وہ جگہ جہاں عبارت میں لفظ نحو استعمال ہے وہ مستقل ایک قسم کی مثال ہے۔((تو پہلی تین قسموں میں اس (لفظ) کو جواب پر حمل کیا جائے گا اور آخری (چوتھی) میں ابتداء کلام پر ہمارے ہاں)) اضافہ کو افادہ پر حمل کرتے ہوئے اور اگر قائل کہے کہ میری مراد جواب دینا ہے تو دیانۃ اس کی تصدیق کی جائے گی اور امام شافعی کے ہاں اس کو جواب پر حمل کیا جائے گا۔

ہماری یہ بات اسی مشہور مقولے کے مطابق ہے:إن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب یعنی الفاظ کے عموم کا اعتبار کیا جائے گا، نہ کہ سبب کی خصوصیت کا، اس لئے کہ صحابہ اور ان کے بعد کے حضرات نے عمومات پر خاص حوادثات سے استدلال کیا ہے۔

مسألة: اللفظ الذي ......

وہ لفظ جو کسی سوال کے جواب میں یا کسی حادثہ کی صورت میں واقع ہو اس کی اولا دو صورتیں ہیں۔۱-الفاظ غیر مستقل ہوں۔۲-الفاظ مستقل ہوں۔پھر مستقل کی تین صورتیں ہیں۔۱-قطعی طور پر جواب ہو ۲-بظاہر تو جواب ہوں، لیکن یہ احتمال بھی ہو کہ کلام ابتدائی ہے۔۳-بظاہر تو ابتدائی کلام ہو، لیکن احتمال جواب کا بھی ہو۔تو اب کل چار صورتیں ہو گئیں، ایک غیر مستقل کی اور تین مستقل کی۔اب ان صورتوں میں سے پہلی تین صورتوں کو خاص کیا جائے گا۔اس حادثہ یا سوال کے ساتھ۔اور آخری صورت کو محمول کیا جائے گا کلام ابتدائی پر اور بات ویسے بھی مثالوں سے واضح ہوتی ہے۔

① غیر مستقل کی مثال: کسی نے کہا أليس لي عليك كذا جوابا کہا گیا"بلیٰ" یا کہا گیا۔ كان لي عليك كذا تو جواب میں کہا گیا نعم.

② مستقل جواب قطعی کے لئے مثال: سهى فسجد یا زنى ماعز فرجم۔

③ مستقل بظاہر تو سوال کا جواب، لیکن احتمال کلام ابتدائی کا بھی ہو تو اس کی مثال۔کسی نے کہا تعال تغد معي تو جواب میں کہا گیا:إن تغديت فكذا۔یعنی عبدي حر۔

④ بظاہر تو ابتدائی کلام، لیکن جواب کا احتمال بھی ہو۔اس کی مثال آپ نے کہا تعال تغد معي تو جواب میں کہا گیا:إن تغديت اليوم فكذا۔تو اب اس صورت کو ہم محمول کرتے ہیں کلام ابتدائی پر تاکہ الیوم کے اضافہ کا کوئی

فائدہ نکل آئے۔ لیکن امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس کو بھی جواب پر محمول کیا جائے گا۔

وهذا ماقيل: إن العبرة ......

یہاں سے اپنے مسلک کو ترجیح دینے کے لئے کہہ رہے ہیں کہ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب۔ کہ عموم الفاظ کا اعتبار ہوتا ہے، خصوص واقع کا نہیں۔ كما استدل الصحابة رض ومن بعدهم بالعمومات الواردة في حوادث خاصة.

مطلق کے حکم کا بیان

فصل: حكم المطلق أن يجرى على إطلاقه كما أن المقيد على تقييده، فإذا وردا أي: المطلق والمقيد، فإن اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد إلا في مثل قوله: أعتق عني رقبة، ولا تملكني رقبة كافرة، فالإعتاق يتقيد بالمؤمنة أي إلا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم أحدهما حكماً غير مذكور يوجب تقييد الآخر، كالمثال المذكور، فإن أحد الحكمين إيجاب الإعتاق، والثاني: نفي تمليك الكافرة و هما مختلفان، لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها ضرورة أن إيجاب الإعتاق يسلتزم إيجاب التمليك و نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، فصار كقوله: لا تعتق عني رقبة كافرة. ثم هذا أوجب تقييد الأول أي: إيجاب الإعتاق المؤمنة، وإن اتحد أي الحكم فإن اختلفت الحادثة ككفارة اليمين و كفارة القتل لا يحمل عندنا و عندالشافعي يحمل سواء اقتضى القياس أولاً وبعضهم زادوا إن اقتضى القياس أي بعض أصحاب الشافعي زادوا أنه يحمل عليه إن اقتضى القياس، حمله عليه وإن اتحدت أي الحادثة كصدقة الفطر مثلاً فإن دخلا على السبب نحو: أدوا عن كل حر و عبد وأدوا عن كل حر و عبد من المسلمين أي دخل النص المطلق والمقيد على السبب، فإن الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر، وقد ورد نصان يدل أحدهما على أن الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام: أدوا عن كل حر و عبد و يدل الآخر على أن رأس المسلم سبب، وهو قوله عليه السلام: أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا، بل يجب العمل بكل واحد منهما؛ إذ لا تنافي في الأسباب، بل يمكن أن يكون المطلق سبباً والمقيد سبباً خلافاً له أي للشافعي رح يتعلق بقوله: لم يحمل عندنا

وان دخلا أي: المطلق والمقيد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة نحو: فصيام ثلثة أيام مع قراءة ابن مسعود وهي: ثلثة أيام متتابعات، فإن الحكم وجوب صوم ثلثة أيام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود رضى الله تعالىٰ عنهما الحكم وجوب صوم ثلثة أيام متتابعات يحمل بالاتفاق؛ لامتناع الجمع بينهما، فإن المطلق يوجب إجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم إجزائه هذا إذا كان الحكم مثبتاً فان كان منفياً نحو لا تعتق رقبة و لا تعتق رقبة كافرة لا يحمل إتفاقا فلا تعتق أصلاً له أن المطلق ساكت والمقيد ناطق، فكان أولى فنقول: في جوابه: نعم إن المقيد أولى، لكن إذا تعارضا ولاتعارض إلا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في صوم ثلثة أيام متتابعات ولأن القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي أي: نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلاً فإنها جنس واحد. هذا دليل على المذهب الآخر وهو: أن يحمل إن اقتضى القياس حمله وحاصله: أن التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عماعداه عنده، وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكماً شرعياً فيثبت النفي بالنص في المنصوص، وفي نظيره بطريق القياس، ولنا قوله تعالىٰ: لا تسئلوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤكم، فهذه الآية تدل على أن المطلق يجري على إطلاقه ولا يحمل على المقيد؛ لأن التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بني إسرائيل، و قال ابن عباس رضي الله عنه: أبهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بين الله أي أتركوه على إبهامه والمطلق مبهم بالنسبة إلى المقيد المعين، فلا يحمل عليه و عامة الصحابة ماقيدوا أمهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولأن إعمال الدليلين واجب ما أمكن فيعمل بكل واحد في مورده إلا أن لايمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الأول وهوالحمل مطلقاً.

ترجمہ: فصل: ''مطلق'' کا حکم یہ ہے کہ اس کو اپنے اطلاق پر چھوڑا جائے جیسا کہ ''مقید'' کو اپنی تقیید پر جاری کیا جاتا ہے۔ جب دونوں یعنی مطلق اور مقید، وارد ہوں اور حکم مختلف ہو تو پھر مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، مگر اس جیسے کلام میں جیسے کہے أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة۔ پس اس میں اعتاق کو مؤمنہ پر محمول کیا جائے گا)) یعنی مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ ان تمام جگہوں میں جہاں پر دو مختلف حکم مذکور ہوں اور ان میں سے ایک حکم کسی ایسے غیر مذکور حکم کو مستلزم ہو جو دوسرے (مذکور) کی تقیید

کوواجب کرے۔ جیسا کہ مثال مذکور میں۔ اس لئے کہ دو حکموں میں سے ایک اعتاق کوواجب کرتا ہے اور دوسرا تملیک کافرہ کی نفی کرتا ہے اور یہ دونوں مختلف حکم ہیں، مگر تملیک کافرہ کی نفی اس کے اعتاق کی نفی کو مستلزم ہے۔ اس لئے کہ ایجاب اعتاق ایجاب تملیک کو مستلزم ہے اور لازم (تملیک) کی نفی ملزوم (اعتاق) کی نفی کو مستلزم ہے گویا اب یہ لاتعتق عني رقبة كافرة کے قول کی طرح ہے۔ پھر اس نے اول یعنی إیجاب إعتاق کو مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید کیا ((اور اگر حکم متحد ہو تو (پھر دیکھیں گے کہ) اگر حادثہ بھی مختلف ہو، جیسے کہ کفارہ یمین اور کفارہ قتل۔ ہمارے ہاں مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں محمول کیا جائے گا))۔ قیاس تقاضا کرے یا نہ کرے۔ ((اور بعض شوافع نے قیاس کے تقاضے کا اضافہ کیا ہے)) یعنی بعض شوافع نے اس قید کو زیادہ کیا ہے کہ اگر قیاس حمل مطلق علی المقید کا تقاضا کرے تو محمول کیا جائے گا، ورنہ نہیں۔

((اور اگر متحد ہو)) یعنی اگر حادثہ متحد ہو، جیسے کہ صدقہ فطر مثلاً ((تو اگر یہ دونوں سبب پر داخل ہوں، جیسے کہ ارشاد ہے أدوا عن كل حر و عبد اور أدوا عن كل حر و عبد من المسلمين)) یعنی نص مطلق اور مقید سبب پر داخل ہو اس لئے کہ رأس وجوب صدقۃ الفطر کے لئے سبب ہے اور (اس سلسلے میں) دو نصیں وارد ہوئی ہیں ایک اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ رأس، مطلق سبب ہے اور وہ آپ علیہ السلام کا فرمان أدوا عن كل حر و عبد ہے، اور دوسری دلالت کرتی ہے کہ رأسِ مسلم سبب ہے، وہ آپ علیہ السلام کا ارشاد أدوا عن كل حر و عبد من المسلمين ہے ((تو ہمارے ہاں (مطلق کو مقید پر) محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ اسباب میں کوئی منافات نہیں)) بلکہ یہ ممکن ہے کہ "مطلق" ایک سبب ہو اور "مقید" دوسرا سبب ہو ((بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے)) جار مجرور لـم يحمـل عندنا کے ساتھ متعلق ہے ((اور اگر یہ دونوں داخل ہوں)) یعنی مطلق اور مقید حکم پر داخل ہوں، اتحاد حادثہ کی صورت میں ((جیسے کہ ﴿فصيام ثلثة أيام﴾ (البقرة:۱۹۶) ابن مسعود کی قراءة ثلثة أيام متتابعات کے ساتھ))۔ اس لئے کہ صوم ثلثة أيام کا حکم تتابع کی قید کے بغیر ہے اور ابن مسعود کی قرأت میں تتابع کی قید کے ساتھ ہے۔ ((تو یہاں (مطلق کو مقید پر) بالاتفاق محمول کیا جائے گا کہ ان کے درمیان جمع ممتنع ہے))۔ اس لئے کہ مطلق غیر متتابع کے جواز کو ثابت کرتا ہے، جب کہ مقید سے اس کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے۔ ((یہ (تفصیل) اس وقت ہے جب حکم مثبت کا ہو اور اگر حکم منفی کا ہو،

جیسے لاتعتق رقبة و لا تعتق رقبة کافرۃً تو یہاں بالاتفاق حمل نہ کیا جائے گا۔لہذا بالکلیہ آزاد نہ ہوگا۔
امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق ساکت (عن القید) ہے اور مقید ناطق (بالقید) ہے۔لہذا ناطق اولی ہوگا، ہم اس کے جواب میں عرض کریں گے کہ جی ہاں ناطق اولی ہے، مگر اس وقت جب تعارض ہو اور تعارض صرف اتحادِ حادثہ وحکم کی صورت میں ہے، جیسا کہ ہم نے صوم ثلثة أیام متتابعات میں ذکر کیا ہے۔اور اس لئے بھی کہ قید ایک وصف کی زیادتی ہے، جو شرط کے قائم مقام ہوگی، لہذا نفی کو واجب کرے گی)) یعنی عدم وصف کی صورت میں حکم منتفی ہوگا ((منصوص میں اور اس کے نظائر مثلاً کفارات میں بھی، اس لئے کہ ان سب کی جنس ایک ہے))۔یہ مذہب آخر کی دلیل ہے۔وہ یہ کہ اگر قیاس حمل مطلق علی المقید کا تقاضہ کرے تو محمول کیا جائے گا اور اس کا حاصل یہ ہے کہ وصف کے ساتھ مقید کرنا ایسا ہے، جیسا شرط کے ساتھ تخصیص کرنا اور تخصیص بالشرط میں ماعدا سے حکم منتفی ہوتا ہے اور یہ نفی جب نص مقید کا مدلول ہو تو یہ حکم شرعی ہوگا، تو منصوص میں نفی نص کے ذریعے ثابت ہوگی اور منصوص کے نظائر میں قیاس کے ذریعے ثابت ہوگی۔((اور ہماری دلیل ہے اللہ رب العزت کا ارشاد ﴿لا تسئلوا عن أشیاء إن تبدلکم تسؤکم﴾ (المائدة: ۱۰۱) یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مطلق کو اپنے اطلاق پر جاری کیا جائے اور مقید پر حمل نہ کیا جائے، اس لئے کہ تقیید سختی اور مساءة کا باعث ہے، جیسے کہ بنی اسرائیل کی گائے میں ((اور اسی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ اس چیز کو مبہم چھوڑ دو، جس کو اللہ نے مبہم رکھا ہے اور اس کی اتباع کرو جس کو اللہ نے واضح بیان کیا ہے)) یعنی مبہم کو اپنے ابہام پر چھوڑ دو، اور "مطلق"، بھی "مقید" کی نسبت مبہم ہے۔لہذا اس کو مقید پر حمل نہ کیا جائے گا ((اور عام صحابہ نے بھی امہات النساء (یعنی ساس) کو دخول کے ساتھ مقید نہیں کیا، اس نص کی وجہ سے، جو ربائب کے بارے میں وارد ہے اور اس لئے بھی کہ جب تک ممکن ہو دونوں دلیلوں پر عمل کرنا واجب ہے))۔لہذا ہر ایک پر اس کے مورد میں عمل کرنا واجب ہے۔ہاں! جہاں عمل کرنا ممکن نہ ہو اور وہ اتحادِ حادثہ وحکم کی صورت ہے۔پس یہ دلائل مذہب اول کی نفی کے لئے ہیں اور وہ (مذہب) مطلقاً محمول کرنا ہے۔

فصل: حکم المطلق......

یہاں سے مطلق کا حکم اور اس کی چار صورتیں بیان ہو رہی ہیں۔ہمارے ہاں یہ بات متعین ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر جاری رہتا ہے۔نہ تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور نہ مقید کو مطلق پر۔اب اس

کی چار صورتیں ہیں:

❶ پہلی صورت: یہ ہے کہ مطلق الگ حکم میں وارد ہو اور مقید الگ حکم میں وارد ہو، ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا "إلا في مثل قوله: أعتق عني رقبة، ولا تملكني رقبة كافرة". مگر اس مذکور مثل میں، اس مثل سے مراد یہ ہے کہ دو حکم ہوں۔ ایک مطلق، دوسرا مقید۔ پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک ایسے تیسرے حکم کو مستلزم ہو، جس کی وجہ سے مطلق کو مقید کرنا پڑے۔ اس مثال میں دیکھیں کوئی شخص کہتا ہے میری طرف سے غلام آزاد کر دو، لیکن یاد رکھو مجھے کافر غلام کا مالک نہ بنانا۔ اب یہ مثال دو حکموں پر مشتمل ہے۔

۱- ایجاب اعتاق، یہ مطلق ہے۔ ۲- کہ مجھے کافر کا مالک نہ بنانا اور یہ حکم مقید ہے۔ ان میں سے مقید والا حکم مستلزم ہے۔ ایک تیسرے حکم کو اور وہ "نفي اعتاق الكافرة" کافر غلام کو آزاد کرنے کی نفی کرنا ہے، اس لئے کہ ایجاب اعتاق یعنی آزاد کرنا، ایجاب تملیک یعنی مالک بنانا، کو مستلزم ہے، اور لازم کی نفی ملزوم کی نفی کو مستلزم ہے، اور لازم ہے "تمليك" تو جب قائل نے تملیک کافرہ کی نفی کی، تو اس سے ملزوم "أعتاق كافرة" کی بھی نفی ہو جائے گی، تو گویا اس نے کہا: "لا تعتق عني رقبة كافرة" میری طرف سے کافر غلام کو آزاد نہ کرنا، اس وجہ سے أعتق عني رقبة کو ایمان کی قید سے مقید کرنا پڑا، اس لئے کہ جب وہ کہہ رہا ہے کہ کافر غلام کا مجھے مالک نہ بناؤ، اس کا مطلب ہے مجھے مؤمن غلام کا مالک بناؤ۔ لہٰذا مطلق مقید ہو جائے گا، مؤمنہ کی قید کے ساتھ۔ بہر حال یہ پہلا مقام تھا۔

❷ دوسری صورت: دوسرا مقام یہ ہے کہ مطلق، مقید دونوں ایک حکم میں وارد ہوں۔ لیکن یہ ہے کہ حادثات مختلف ہیں۔ مثلاً کفارات ایک حکم ہیں، لیکن حادثات مختلف ہیں، مثلاً حادثہ یمین، حادثہ ظہار، حادثہ قتل وغیرہ۔ لہٰذا ایسی صورت میں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا۔

❸ تیسری صورت: تیسرا مقام یہ ہے کہ مطلق و مقید دونوں ایک حکم میں وارد ہیں، اور دونوں ایک ہی حادثہ میں وارد ہیں۔ لیکن دونوں کا ورود سبب پر ہو، مثلاً صدقۃ الفطر۔ اس میں حکم مطلق بھی ہے "أدوا عن كل حر و عبد" اور مقید بھی ہے أدوا عن كل حر و عبد من المسلمين۔ تو ان دونوں کا ورود سبب پر ہے، اس لئے کہ صدقۃ الفطر کا سبب رأس انسان ہے۔ لہٰذا یہاں پر بھی مطلق مقید پر محمول نہیں ہوگا، لہٰذا جہاں کوئی مسلمان ہے، آزاد ہے یا غلام، تو نص مقید بالإسلام کی وجہ سے اس کا صدقۂ فطر ادا کیا جائے گا اور جہاں کوئی کافر غلام ہے تو نص مطلق کی بناء پر صدقۃ فطر، مسلمان آقا ادا کرے گا۔

❹ چوتھی صورت: چوتھا مقام یہ ہے کہ حادثہ بھی ایک ہے، حکم بھی ایک ہے اور مطلق مقید کا ورود سبب پر نہیں۔

ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔اس لئے کہ اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں۔مثلاً روزے کے بارے میں ثلثة أيام نص ہے اور مطلق ہے اور ابن مسعود والی قرأة میں ثلثة أيام متتابعاتٍ مقید ہے۔لہذا محمول کرنا ہی ہے، کیونکہ "مطلق" بغیر تتابع کے روزے جائز قرار دیتا ہے اور "مقید" بغیر تتابع کے روزوں کو ناجائز قرار دیتا ہے۔ لہذا مطلق کو مقید پر محمول کریں گے اور یہ بالاتفاق ہے۔

هذا: إذا كان الحكم مثبتاً ...... : یہ چار صورتیں حکم مثبت کی تھی اگر حکم منفی ہو، جیسے "لاتعتق رقبة ولاتعتق رقبة كافرة" تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔اس لئے کہ دونوں پر عمل ہوسکتا ہے۔

فائدہ: شوافع کے ہاں حکم مثبت میں مطلق ومقید وارد ہونے کے بارے میں دو مذہب ہیں:

① مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، چاہے قیاس کا تقاضہ ہو یا نہ ہو۔

② مطلق کو مقید پر اس وقت محمول کیا جائے گا، جب قیاس کا تقاضہ ہو اور اگر قیاس کا تقاضا نہ ہو تو محمول نہیں کیا جائے گا۔

له: أن المطلق ساكت الخ ......: شوافع کے مذہب اول والوں کی دلیل: یہ ہے کہ مطلق بمنزلہٗ ساکت ہے اور مقید بمنزلہ ناطق ہے اور جو ناطق ہوتا ہے، اس کو ترجیح دی جاتی ہے۔ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ: جب ساکت اور ناطق کا تعارض ہو، تب ترجیح ہوگی اور جہاں ایسا نہ ہو تو ترجیح نہ ہوگی اور تعارض صرف چوتھی صورت میں تھی، للہذا اس صورت میں ہم نے بھی ناطق کو ترجیح دے دی، باقی صور ثلثة الأول میں چونکہ تعارض نہیں، للہذا وہاں پر ترجیح کی ضرورت بھی نہیں۔

ولأن القيد زيادة وصف ......: یہ شوافع حضرات میں سے دوسرے مذہب والوں کی دلیل ہے۔ دلیل یہ ہے کہ مقید کی قید بمنزلہ وصف کے ہے اور وصف بمنزلہ شرط کے ہے اور شرط کا حکم یہ ہے کہ يوجب النفي عما عداه گویا یہاں تین باتیں ہیں۔۱-پہلی بات یہ ہے کہ یہ قید، بمنزلہ وصف کے ہے۔۲-دوسری بات کہ وصف بمنزلہ شرط ہے۔۳-تیسری بات کہ شرط کا موجب نفی الحکم عما عداہ کا تقاضہ کرتا ہے۔اور یہ نفی چونکہ "نص مقید" کی مدلول ہے، للہذا یہ حکم شرعی ہے، اور جب یہ حکم شرعی ہے تو پھر منصوص میں اس حکم شرعی (نص) کے ذریعے نفی ثابت ہوگی، اور اس کی نظیر میں قیاس کے ذریعے سے یہ نفی ثابت ہوگی۔

ولنا: قوله تعالىٰ: لا تسئلوا عن أشياء......: یہاں سے ہمارے دلائل بیان کرتے ہیں۔

❶ پہلی دلیل: کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "لاتسئلوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤكم" (ان باتوں کے بارے

میں مت پوچھو کہ اگر وہ کھل جائیں تو تمہیں تکلیف ہو) یعنی پریشانی میں ڈالنے کو اللہ نے منع کیا ہے۔ تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا تنگی ہے اور ہر ایک پر الگ عمل کرنا آسان ہے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

❷ دوسری دلیل: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد ہے "أبهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بيّن الله"۔ کہ جسے خدا نے مبہم رکھا اسے تم بھی مبہم رکھو اور خدا نے جسے واضح کر دیا ہے اس کی اتباع کرو۔ یہاں بھی مطلق بمقابلہ مقید مبہم ہے، لہٰذا خدا نے اس کو مبہم رکھا ہے۔ ہمیں بھی اس کو مبہم رکھنا چاہئے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

❸ تیسری دلیل: صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے امہات النساء کی حرمت، مقید بقید الدخول نہیں کی۔ ربائب کے بارے میں دخول کی شرط ہے کہ ربیبہ کی ماں سے اگر دخول کیا تو ربیبہ حرام، ورنہ نہیں۔ لیکن بیویوں کی مائیں، چاہے بیویوں سے دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو، ہر صورت میں حرام ہیں۔ تو صحابہ نے مطلق کو مقید نہیں کیا۔ لہٰذا ہم ان کے پیروکار ہیں تو ہم بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے۔

❹ چوتھی دلیل: جب تک ممکن ہو، دونوں دلیلوں یعنی مطلق اور مقید کو عمل دینا واجب ہے اور پہلی والی تینوں صورتوں میں چونکہ دونوں دلیلوں پر الگ الگ عمل کرنا ممکن ہے، لہٰذا ان صورتوں میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، البتہ چوتھی صورت میں چونکہ دونوں دلیلوں پر الگ الگ عمل ممکن نہیں، لہٰذا اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

شوافع میں سے مذہب ثانی کی دلیل کا جواب

فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو: الحمل إن اقتضى القياس، بقوله: والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الأصلي فكيف يعدى، فإنهم قالوا: إن النفي حكم شرعي ونحن نقول: هو عدم أصلي؛ فإن قوله تعالى: في كفارة القتل: فتحرير رقبة مؤمنة، يدل على إيجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة أصلاً. والأصل عدم إجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل، وقد ثبت إجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم إجزاء الكافرة على العدم الأصلي فلا يكون حكماً شرعياً، ولا بد في القياس من كون المعدى حكماً شرعياً، وتوضيحه: أن الأعدام على قسمين: الأول عدم إجزاء ما لايكون تحرير رقبة، كعدم إجزاء الصلوة والصوم وغيرهما، والثاني: عدم إجزاء مايكون تحرير رقبة

غير مؤمنة، فالقسم الأول أعدام أصلية بلا خلاف، والقسم الثاني مختلف فيه، فعندالشافعيؒ حكم شرعي وعندنا عدم أصلي بناء على أن التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف؛ فإنه لما قال: فتحرير رقبة فلولم يقل: مؤمنة لجاز تحرير الكافرة، فلما قال: مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة، فيكون النفي مدلول النص، فكان حكماً شرعياً. و نحن نقول: أوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة؛ لأنه إذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر، ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير؛ لئلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة، ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد، بل النص لإيجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الأعدام، وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكماً شرعياً لا عدما أصليا.

ترجمہ: یہاں سے مذہب ثانی والوں کی نفی کررہے ہیں، جو اس بات کے قائل تھے کہ قیاس کے تقاضے کے وقت حمل ہوگا۔ ((پس نفی مقیس علیہ میں عدم اصلی کی بناء پر ہے، اس کو کیسے متعدی کیا جاسکتا ہے))
ان بعض حضرات شوافع نے کہا تھا کہ نفی حکم شرعی ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ عدم اصلی ہے اس لئے کہ اللہ کا ارشاد کفارہ قتل میں ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ (النساء: ۹۲) اس کی دلالت صرف ایجاب مؤمنہ پر ہے۔ باقی کافرہ پر اس کی بالکل دلالت نہیں اور اصل یہ ہے کہ کفارہ قتل میں تحریر رقبۃ جائز نہ ہو، البتہ رقبۃ مؤمنہ نص کے ذریعے ثابت ہوگیا، تو عدم اجزاء کافرہ، اپنے عدم اصلی پر باقی رہا۔ لہذا یہ حکم شرعی نہ ہوگا، جب کہ قیاس میں ضروری ہے کہ معدی (جس کو متعدی کیا جائے) حکم شرعی ہو۔

اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اعدام دو قسم پر ہیں: پہلی قسم یہ کہ اس چیز کا جائز نہ ہونا، جو تحریر رقبۃ نہ ہو۔ جیسے کہ صوم وصلوۃ کا (کفارہ قتل میں) جائز نہ ہونا دوسری قسم یہ کہ رقبۃ غیر مؤمنہ کا جائز نہ ہونا۔ قسم اول بالاتفاق اعدام اصلیہ میں سے ہے اور ثانی مختلف فیہ ہے۔ امام شافعی کے ہاں حکم شرعی ہے، ہمارے ہاں عدم اصلی ہے۔ اس (اختلاف) کی بناء اس پر ہے کہ امام شافعی کے ہاں تخصیص بالوصف، موصوف سے حکم کی نفی پر دال ہے۔ اس وصف کے نہ ہونے کی صورت میں، اس لئے کہ جب کہا "فتحرير رقبة" اگر مؤمنة کو ذکر نہ کرتے تو تحریر کافرة بھی جائز ہوتا، لیکن مومنہ کہا تو اس سے تحریر کافرہ کی نفی ہوگئی۔ لہذا نفی مدلول نص ہونے کی وجہ سے حکم شرعی ہوئی۔ ہم کہتے ہیں کہ اس سے ابتداء تحریر مؤمنہ واجب ہوگی۔

کافرہ سے یہ آیت ساکت ہے کیونکہ جب کلام کے آخر میں مغیر ہو تو صدر کلام موقوف علی الآخر ہوگا اور صدر کلام کا حکم تکلم بالمغیر کے بعد ثابت ہوگا، تا کہ تناقض لازم نہ آئے۔ لہذا (بایں طور) ایجاب رقبۃ نہ ہوگا (کہ اولاً ایجاب رقبہ ہو اور پھر) نص مقید کے ذریعے کافرہ کی نفی کی جائے، بلکہ نص تو ابتداءً رقبۃ مؤمنہ کے ایجاب کے لئے ہے۔ باقی رقبۃ کافرہ اپنے عدم اصلی پر باقی ہے۔ جیسا کہ اعدام کی قسم اول میں ہے جب کہ قیاس کے لئے ضروری ہے کہ معدی (مقیس علیہ) حکم شرعی ہو نہ کہ عدم اصلی۔

فالآن شرع في نفي المذهب الثاني......

مصنف، شوافع میں سے دوسرے مذہب والوں کا جواب یہاں سے ذکر فرما رہے ہیں کہ یہ عدم اصلی ہے تو جب عدم اصلی ہے، حکم شرعی نہیں ہے۔ تو اس پر کسی کو قیاس نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ قیاس کے لئے شرط یہ ہے کہ حکم جو متعدی ہو رہا ہے، وہ شرعی ہو۔ اصل بات یہ ہے کہ قتل کے سلسلے میں تحریر رقبہ جائز ہی نہ ہو نہ مؤمنہ، نہ کافرہ۔ لیکن قرآن نے مؤمنہ کی تحریر کو جائز قرار دیا۔ لہذا کافرہ کی تحریر عدم اصلی پر باقی رہی۔ لہذا یہ عدم، عدمِ اصلی ہے اور نفی عدم اصلی کے طور پر ہے تو اس پر کسی کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

تفصیل یہ ہے کہ اعدام کی دو قسمیں ہیں:

❶ عدم جواز مالم یکن تحریر رقبة، یعنی جو تحریر رقبہ نہیں، وہ جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً نماز ہے، روزہ ہے کہ قتل کیا، نماز پڑھی۔ اسی طرح قتل کیا، روزہ رکھا تو یہ بطور کفارہ جائز نہیں۔

❷ دوسرا عدم ہے عدم جواز مالم یکن مؤمنةً یعنی جو رقبہ مومنہ نہیں، کفارۂ قتل میں اس کا آزاد کرنا جائز نہیں۔ اب پہلا عدم بالاتفاق، عدم اصلی ہے اور دوسرے والے عدم کے سلسلے میں شوافع کا کہنا ہے کہ یہ عدم، عدم شرعی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا فتحریر رقبة۔ تو اگر اس کے بعد مؤمنة کا لفظ نہ ہوتا، تو مؤمنہ، کافرہ، دونوں جائز ہوتے۔ لیکن جب مؤمنہ کا لفظ استعمال کیا تو اس نے ایک طرف تو تحریر رقبہ مؤمنہ کو جائز قرار دیا اور دوسری طرف کافرہ کو ناجائز قرار دیا اور مؤمنہ کا لفظ قرآن کا لفظ ہے۔ لہذا یہ نفی نص کا مدلول ہے اور حکم شرعی ہے۔

ونحن نقول: ہم یہ کہتے ہیں کہ دوسری قسم کا عدم بھی عدم اصلی ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کسی کلام کے آخر میں مغیر موجود ہو، تو صدر کلام اس مغیر پر موقوف ہوتا ہے، ورنہ تو کلام میں تناقض پیدا ہوگا۔ وہ اس طرح کہ شروع میں ایک حکم ثابت ہوا اور آخر میں اس کی نفی ہوئی، تو ایک ہی کلام میں اثبات بھی ہے اور نفی بھی ہے۔ آیت میں فرمایا ﴿فتحریر رقبة مؤمنة﴾ اب مؤمنہ مغیر ہے، اس نے رقبہ کو

مؤمنہ کے ساتھ مقید کردیا۔ لہذا یہ کہا جائے گا کہ شروع میں جب یہ کلام چلا تو یہ مؤمنہ کے لئے چلا، اور کافرہ کے بارے میں ساکت ہے۔ لہذا کافرہ کا عدم، عدم اصلی پر باقی رہا، اور اس عدم اصلی پر کسی کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ قیاس کے لئے شرط ہے کہ متعدی ہونے والا حکم، حکمِ شرعی ہو۔

بعض سوالات کے جوابات

ولايمكن أن يعدى القيد فيثبت العدم ضمناً، جواب إشكال مقدر وهو: أن يقال: نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي؟ لأنه ثابت بالنص، فيثبت عدم إجزاء الكافرة ضمناً لا أنا نعدي هذا العدم قصداً ومثل هذا يجوز في القياس، فنجيب بقولنا: لأن القيد وهو قيد الإيمان مثلاً يدل على الإثبات في المقيد أي يدل على إثبات الحكم في المقيد وهو الإجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيدالإيمان والنفي في غيره أي على نفي الحكم وهو نفي الإجزاء في الرقبة الكافرة، فثبت أن القيد يدل على هذين الأمرين والأول وهو إجزاء المؤمنة حاصل في المقيس، وهو: كفارة اليمين، بالنص المطلق وهو قوله: أو تحرير رقبة فلا يفيد تعديته فهي أي: التعدية في الثاني فقط، فتعدية القيد تعديةالعدم بعينها أي: بعين تعديةالعدم وإن كانت غيرها فهي مقصودة منها أي: وإن كانت تعدية القيد غير تعديةالعدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد.

وحاصل هذا الكلام أن تعديةالقيد هي عين تعدية العدم وإن سلم أن مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله: نحن نعدي القيد فثبت العدم ضمناً، بل العدم يثبت قصداً وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس، فتكون أي: تعدية القيد لإثبات ماليس بحكم شرعي وهو: عدم إجزاء الكافرة؛ فإنه عدم أصلي وإبطال الحكم الشرعي وهو إجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين، الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالىٰ في كفارة اليمين: أو تحرير رقبة و كيف يقاس مع ورود النص، فإن شرط القياس أن لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه.

وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام، كما زعموا؛ ليجوز بالقياس جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد إن اقتضى القياس حمله

وهو أن دلالة العام على الأفراد فوق دلالة المطلق عليها؛ لأن دلالة العام على الأفراد قصدية، ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس، إتفاقا بيننا وبينكم، فيجب أن يقيد المطلق بالقياس عندكم أيضاً.

فأجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقاً بقوله: لأن التخصيص بالقياس إنما يجوز عندنا إذا كان العام مخصصاً بقطعي وههنا يثبت القيد ابتداءً بالقياس، لا أنه قُيد أولاً بالنص. ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلاً للنص. فالحاصل أن العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقاً بل إنما يخص إذا خص أولاً بدليل قطعي وفي مسألة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص أولاً حتى يقيد ثانياً بالقياس، بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس، فلا يكون كتخصيص العام.

وقد قام الفرق بين الكفارات، فإن القتل من أعظم الكبائر. لما ذكر الحكم الكلي وهو أن تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل إلى هذه المسألة الجزئية، وذكر فيها مانعاً آخر يمنع القياس وهو أن القتل من أعظم الكبائر، فيجوز أن يشترط في كفارته الإيمان ولا يشترط فيما دونه؛ فإن تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية.

ترجمہ: ((اور یہ بھی ممکن نہیں کہ (اصلاً) قید کو متعدی کیا جائے اور عدم ضمناً ثابت ہو))۔ یہ ایک اشکال مقدر کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ ہم تو اس قید کو متعدی کرتے ہیں جو کہ ایک حکم شرعی ہے۔ کیونکہ یہ نص سے ثابت ہے تو عدم اجزاء کافرہ ضمنا ثابت ہوگا۔ نہ یہ کہ اس عدم کو ہم قصداً متعدی کرتے ہیں اور اس طرح قیاس میں کرنا جائز ہے۔ ہم جواباً کہیں گے ((کہ یہ قید)) جو ایمان کی قید ہے۔ ((مثلا اثبات فی المقید پر دلالت کرتی ہے)) یعنی مقید میں اثبات حکم پر دلالت کرتی ہے اور وہ تحریر رقبۃ کا جواز ہے، جس میں قید ایمان پائی جاتی ہے ((اور غیر میں نفی پر)) یعنی نفی حکم پر اور وہ رقبۃ کافرہ میں جواز کی نفی ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ قید (ایمان) ان دونوں امروں پر دلالت کرتی ہے ((اور امر اول)) وہ مؤمنۃ کا جواز ہے ((جو کہ مقیس میں حاصل ہے)) وہ کفارۂ یمین ہے ((نص مطلق کی وجہ سے)) وهو قوله تعالىٰ أو تحرير رقبة ((تو اس کے متعدی کرنے سے کوئی فائدہ نہیں اور یہ)) یعنی تعدیہ ((امر ثانی کے لئے ہے، فقط تو قید کو متعدی کرنا بعینہ عدم کو متعدی کرنا ہے))۔ یعنی بعینہ عدم کا تعدیہ ہے ((اور اگر یہ تعدیہ غیر کا ہو، تو اس سے مقصود ''عدم'' کا تعدیہ ہے)) یعنی اگر چہ تعدیۃ القید تعدیۃ العدم کا غیر ہے مگر مقصود تعدیۃ القید

سے، تعدیۃ العدم ہی ہے۔

اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ تعدیۃ القید، بعینہ تعدیۃ العدم ہے۔ اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ تعدیۃ القید کا مفہوم تعدیۃ العدم کا غیر ہے۔ لیکن مقصود پھر بھی تعدیۃ القید سے تعدیۃ العدم ہی ہے۔ لہذا نحن نعدی القید فنثبت العدم ضمناً کا قول باطل ہوگا، بلکہ عدم قصداً ثابت ہوگا اور یہ حکم شرعی نہیں ہے لہذا قیاس درست نہ ہوگا ((لہذا قید کا تعدیہ اس چیز کے اثبات کے لئے ہوگا جو حکم شرعی نہیں ہے)) اور وہ عدم اجزاء کافرہ کا حکم ہے، کیونکہ یہ عدم اصلی ہے۔ ((اور یہ حکم شرعی کے ابطال کے لئے ہوگا)) جو کہ کفارۂ یمین میں رقبۂ کافرہ کا جواز ہے۔ ((جس پر مطلق دلالت کرتا ہے)) اور وہ کفارۂ یمین میں اللہ رب العزت کا ارشاد ہے أو تحریر رقبة (کہ اس میں ایمان قید نہیں ہے)) ((اور نص کی موجودگی میں کس طرح قیاس کیا جاسکتا ہے)) اس لئے کہ قیاس کے شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ مقیس میں ایسی نص موجود نہ جو حکم معدی کے وجود یا عدم پر دلالت کرے۔

((اور حمل مطلق علی المقید عام کی تخصیص کی طرح نہیں، جیسا کہ ان حضرات نے خیال کیا۔ تاکہ قیاس جائز ہو جائے)) یہ اس دلیل کا جواب ہے، جس کو محصول میں ذکر گیا کیا ہے حمل مطلق علی المقید کے جواز کے لئے۔ اگر قیاس تقاضہ کرے: وہ یہ کہ مطلق کی اپنے افراد پر دلالت زیادہ قوی ہے، عام کی اپنے افراد پر دلالت سے، اس لئے کہ عام کی دلالت اپنے افراد پر۔ قصداً و ارادۃً ہوتی ہے جب کہ مطلق کی دلالت اپنے افراد پر ضمناً ہوتی ہے اور عام کی تخصیص ہمارے اور آپ کے ہاں بالاتفاق جائز ہے قیاس کے ذریعے سے، تو لازم ہے کہ مطلق کی تقیید بھی قیاس کے ذریعے آپ کے ہاں بھی جائز ہو۔

تو جواب دیا۔ مطلقاً قیاس کے ذریعے سے تخصیص کے جواز کو منع کرتے ہوئے (کہ عام کی تخصیص ہمارے ہاں اس وقت قیاس سے جائز ہے، جب عام مخصص ہو دلیل قطعی سے اور یہاں پر ابتداء "قید" قیاس کے ذریعے سے ثابت ہو رہی ہے۔ یہ بات نہیں کہ اولاً تو اس کو نص کے ذریعے سے مقید کیا ہو پھر قیاس کے ذریعے سے مقید کیا جا رہا ہو، لہذا قیاس یہاں مبطل للنص ہوگا)) خلاصہ یہ کہ عام کی تخصیص ہمارے ہاں مطلقاً نہیں ہوگی بلکہ اس وقت ہوگی جہاں اس کو اولاً دلیل قطعی سے خاص کیا گیا ہو اور حمل مطلق علی المقید کے مسئلہ میں اولاً کسی نص کے ذریعے مطلق کی تقیید نہیں کی گئی۔ کہ ثانیاً قیاس کے ذریعے اس کی تقیید ہو، بلکہ اختلاف تو ابتداءً اس کو قیاس کے ذریعے سے مقید کرنے میں ہے۔ لہذا یہ عام کی تخصیص کی

طرح نہ ہوگا۔

((اور(کیونکر ہو) جب کہ کفارات میں فرق بھی موجود ہے کہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے)) جب حکم کلی کوذکر کیا کہ مطلق کی تقیید قیاس کے ذریعے جائز نہیں۔ تو اب ایک جزی مسئلہ کی طرف آئے اور ایک دوسرا مانع ذکر کیا جو قیاس کو منع کرتا ہے، وہ یہ کہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے تو ہونا چاہئے، کہ اس کے کفارہ میں ایمان کی شرط ہو اور اس سے کم میں (یعنی کفارۂ یمین میں) شرط ایمان نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ کفارے میں سختی جنایت کی سختی کی بقدر ہوتی ہے۔

ولایمکن أن یعدی القید......

یہ عجیب اشکال ہے کہ ہم عدم کو متعدی نہیں کرتے ہم تو مؤمنہ کی قید کو متعدی کرتے ہیں اور جب ہم مؤمنہ کی قید کو متعدی کرتے ہیں تو کافرہ کا عدم ضمن میں آجاتا ہے۔ لہذا یہ تعدی حکم شرعی کی ہے، نہ کہ عدم اصلی کی، اس لئے کہ "مؤمنہ" نصِ قطعی ہے اور حکمِ شرعی ہے۔

جواب: مؤمنہ کی قید کو متعدی کرنے کے دو ہی فائدے ہیں:

① ایک فائدہ تو ہے اثبات فی المقید یعنی رقبہ مؤمنہ کی تحریر کا ثابت اور جائز ہونا۔

② دوسرا فائدہ ہے نفی فی غیرہ یعنی غیر مقید کی نفی (یعنی کافرہ کی)۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ فائدہ اولی تو مطلق نص سے بھی ثابت ہوسکتا ہے، یعنی صرف تحریر رقبۃ کہہ دیا ہوتا تو بھی فائدۂ اولیٰ حاصل ہوتا اور مؤمنہ کی قید کو متعدی کرنے کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ لہذا مؤمنہ کو متعدی کرنے کے لئے فائدہ ثانیہ ہی متعین ہے۔ اب یا تو آپ عدم کو متعدی کرتے ہیں یا کسی اور شیئ کو متعدی کرتے ہیں۔ لیکن پھر بھی مقصد، عدم کافرہ ہی کو متعدی کرنا ہے اور ظاہر ہے یہ حکم شرعی نہیں، بلکہ عدم اصلی ہے۔ لہذا اس کو متعدی نہیں کیا جاسکتا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر عدم کو متعدی کریں گے تو اس سے ایک حکم شرعی کا ابطال لازم آئے گا وہ یہ کہ کفارۂ یمین کا حکمِ شرعی جو "تحریرُ رقبۃ" سے حاصل ہے وہ باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ وہاں نص میں تحریر مطلق رقبۃ موجود ہے، چاہے مومنہ ہو یا کافرہ۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ قیاس کے لئے شرط ہے کہ مقیس میں کوئی نص وارد نہ ہو۔ حالانکہ یہاں کفارہ یمین میں خود نص وارد ہے۔

سوال: وليس حمل المطلق على المقيد...... : یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ عام کی دلالت اپنے افراد پر قصداً ہوتی ہے اور مطلق کی دلالت اپنے افراد پر ضمناً ہوتی ہے تو عام اپنے افراد پر دلالت کے اعتبار سے مطلق سے زیادہ اَولی اور اَوفق ہے اور عام کی تخصیص، قیاس کے ذریعے ہمارے تمہارے درمیان متفق علیہ ہے۔ لہٰذا مطلق کی تقیید قیاس سے بدرجہ اولی ہونی چاہئے؟

جواب: آپ کو مغالطہ ہو رہا ہے کہ ہمارے ہاں عام میں اولاً قیاس سے تخصیص ہوتی ہے، حالانکہ ہمارے ہاں ایسا نہیں۔ بلکہ عام میں اولاً دلیل قطعی سے تخصیص ہوتی ہے، ثانیاً قیاس سے جب کہ یہاں پر یہ بات نہیں ہے کہ اولاً دلیل قطعی سے عام کی تخصیص ہو، اور پھر ثانیاً قیاس سے اس کی تخصیص ہو، بلکہ یہاں تو ابتداءً قیاس سے "مطلق" کی تخصیص مطلوب ہے، لہٰذا آپ کا قیاس غلط ہوا۔

وقد قام الفرق بين الكفارات...... : یہاں سے مصنف رحمہ اللہ مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنے کے سلسلے میں ایک جزئی مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا درست نہیں۔ اس وجہ سے کہ ایک فقہی مقولہ ہے: تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية کہ کفارہ میں تغلیظ آیا کرتی ہے۔ جرم بڑا ہونے کی وجہ سے، قسم کھانا یہ چھوٹا جرم ہے۔ لہٰذا کفارہ بھی چھوٹا ہے اور وہ ہے مطلق رقبہ کی تحریر۔ اور قتل بڑا جرم ہے۔ تو کفارہ بھی بڑا یعنی مومن غلام آزاد کرنا۔ لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کرنا درست نہیں۔

بعض سوالات وجوابات کا بیان

لا يقال: أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة، هذا إشكال أورده علينا في المحصول وهو أنكم قيدتم المطلق في هذه المسألة؟ فأجاب بقوله: لأن المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة؟ وهذا ما قال علماؤنا: إن المطلق ينصرف إلى الكامل أي: الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم، كالماء المطلق لا ينصرف إلى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييداً ولا يقال: أنتم قيدتم قوله عليه السلام: في خمس من الإبل زكوة، بقوله: في خمس من الإبل السائمة زكوة مع أنهما في السبب. والمذهب عندكم أن المطلق لا يحمل على المقيد وإن اتحدت الحادثة إذا دخلا على السبب، كما في صدقة الفطر، وقيدتم قوله تعالىٰ: وأشهدوا إذا تبايعتم بقوله تعالىٰ: وأشهدوا ذوي عدل منكم مع أنهما في حادثتين، قال الله تعالىٰ: فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن

بمعروف، أو فارقوهن بمعروف، وأشهدوا ذوي عدل منكم. فأجاب عن الإشكالين المذكورين بقوله: لأن قيد الإسامة إنما يثبت بقوله عليه السلام: ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة، والعدالة بقوله تعالىٰ: إن جاء كم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة.

ترجمہ: ((یہ نہ کہا جائے کہ تم نے رقبۃ کو سلامتی کے ساتھ مقید کیا ہے))۔ یہ ایک اشکال ہے جس کو محصول میں ہمارے خلاف ذکر کیا ہے کہ تم نے مطلق کو اس مسئلہ میں مقید کیا ہے تو اس قول سے جواب دیا ((کیونکہ جو رقبۃ ہونے میں ناقص ہے مطلق اس کو شامل نہیں اور جس سے جنس منفعت فوت ہو جائے، وہ (ناقص) ہے۔

یہ وہی قول ہے جس کو ہمارے علماء نے کہا إن المطلق ينصرف إلى الكامل))یعنی جس شی کے سلسلے میں اس پر اس اسم کا اطلاق ہو، اس میں کامل ہو، جیسے ماء مطلق کو ماء ورد (گلاب کے پانی) کی طرف نہیں پھیرا جاتا (یعنی گلاب کے پانی پر مطلق پانی کا حکم نہیں لگایا جاسکتا) لہٰذا مطلق کو کامل پر محمول کرنا اس کو مقید کرنا نہ ہوگا ((اور یہ نہ کہا جائے کہ تم نے آپ علیہ السلام کے قول "فی خمس من الإبل زكوة" کو "فی خمس من الإبل السائمة زكوة" سے مقید کیا ہے باوجودیکہ یہ دونوں (مطلق ومقید) سبب پر داخل ہیں))اور اس میں تمہارا مذہب یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائے گا اگر چہ حادثہ متحد ہو جب دونوں سبب پر داخل ہوں، جیسا کہ صدقۃ الفطر میں ((اور اسی طرح تم نے اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ (البقرة:۲۸۲) کو مقید کیا ہے ﴿واشهدوا ذوي عدلٍ منكم﴾ (الطلاق:۲) کے ساتھ، باوجودیکہ یہ دو حادثوں میں ہیں))اللہ رب العزت کا ارشاد ﴿فإذا بلغنَ أجلَهنَّ فأمسكوهنَّ بمعروفٍ أو فارِقوهُنَّ بمعروف وأشهِدُوا ذوي عدلٍ منكم﴾ یعنی: ''جب وہ عورتیں اپنی عدت کے وقت مکمل ہونے کو پہنچ جائیں تو معروف طریقے سے ان کو اپنے پاس روک لو یا معروف طریقے سے ان کو الگ کرلو، اور دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو''۔ مصنف نے ان دونوں اشکالوں کا جواب دیا اپنے اس قول سے (کیونکہ "سائمة" کی قید آپ علیہ السلام کے فرمان "ليس فی العوامل والحوامل والعلوفةِ صدقةٌ" یعنی ''عمل کرنے والے اور بوجھ اٹھانے والے اور گھر پر چارہ کھانے والے جانوروں میں زکوۃ نہیں''۔ سے ثابت ہے اور عدالت اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿إن جاء کم فاسقٌ بنبأٍ فتبيَّنوا أن تُصيبوا قوماً بجهالةٍ﴾ یعنی ''اگر تمہارے پاس کوئی فاسق آدمی خبر لائے

تو اس کی تحقیق کرلیا کرو، تا کہ انجان میں تم کسی قوم کو تکلیف نہ پہنچاؤ"۔(الحجرات:٦) سے ثابت ہے))۔

لايقالُ: أنتم قيَّدْتُمْ الرقبةَ بالسلامةِ......

۱-سوال: آپ نے کہا کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا حالانکہ آپ خود رقبہ کو سلامت کی قید کے ساتھ مقید کرتے ہیں؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ بھائی ہم مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے بلکہ مطلق کے تقاضے پر عمل کررہے ہیں اور مطلق کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے فرد کامل مراد ہو اس لئے کہ مطلق ناقص کو شامل نہیں ہوتا، کما لا ينصرف الماءُ المطلقُ إلى ماء الورد. یعنی" جیسا کہ

لايقال: أنتم قيَّدتم قوله عليه السلام............

۲-سوال: آپ ہمیں کہتے ہو کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، حالانکہ آپ خود مطلق کو مقید محمول کرتے ہیں، چنانچہ ایک روایت میں ہے "في خمس من الإبل زكوةٌ" اور دوسری روایت میں ہے "في خمس من الإبل السائمة زكوة" یہاں آپ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور زکوۃ کے لئے ابل میں سائمۃ کی قید لگاتے ہیں، اسی طرح گواہوں کے لئے عدل کی بات ہے کہ ایک آیت میں ہے: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ اور دوسری آیت میں ہے ﴿وأشهدُوا ذوى عدلٍ منكم﴾ یہاں پر بھی آپ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور گواہوں کے لئے عادل ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور ہمیں آپ کہتے ہیں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرنا چاہئے؟ یہ تو تَجُرُّ بائي ولا تَجُرُّ باءُ ك کا مصداق ہے۔

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر ہے، اب رہ گئی پہلی صورت میں السائم کی قید تو وہ ہم ایک تیسری حدیث کی وجہ سے لگاتے ہیں، آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے "ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة"، اسی طرح دوسری صورت میں جو عدل کی قید ہے وہ بھی ایک تیسری آیت کی وجہ سے ہے اور وہ ہے: ﴿إن جاء كم فاسقٌ بنبإٍ فتبيَّنوا أن تُصِيبُوا قوماً بجهالة﴾.

مشترک کے حکم کا بیان

فصل: حکم المشترکِ التأملُ حتی یترجّحَ أحدُ معانیه ولا یستعمل فی أکثرَ من معنی واحد لا حقیقةً؛ لانه لم یوضع للمجموع، اعلم أن الواضع لایخلو إما إن وضع المشترك لکل واحدٍ من المعنیین بدون الآخر، أو لکل واحدٍ منهما مع الآخر أي للمجموع أو لکل واحد منهما مطلقاً، والثاني غیرُ واقع؛ لأن الواضع لم یضعْه للمجموع وإلا لم یصح استعماله فی أحدهما بدون الآخر بطریق الحقیقة، لکن هذا صحیحٌ اتفاقاً، وأیضاً علی تقدیر الوقوع یکون استعماله استعمالا فی أحد المعنیین وإن وجد الأوّل، أو الثالث ثبت المدعی؛ لأن الوضعَ تخصیصُ اللفظ بالمعنی فکل وضع یوجب أن لا یراد باللفظ إلا هذا المعنی الموضوع له و یوجب أن یکونَ هذا المعنی تمام المراد باللفظ، فاعتبار کل من الوضعین ینافي اعتبارَ الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا یخفی علیه امتناع استعمال اللفظ فی المعنیین۔ فقوله لأنه لم یوضع للمجموع إشارة الی ما ذکرنا أن المشترك إنما یصح استعماله فی المعنیین إذا کان موضوعاً للمجموع، و وضعه للمجموع مُنتفٍ، أما علی التقدیرین الآخرین فلا یصح استعماله فیهما کما ذکرنا، ولا مجازاً؛ لاستلزامه الجمع بین الحقیقةِ والمجازِ فإن اللفظ إن استعمل فی أکثرَ من معنی واحدٍ بطریق المجاز یلزم أن یکون اللفظ الواحد مستعملاً فی المعنی الحقیقي والمجازي معاً وهذا لا یجوز.

ترجمہ: ((فصل: مشترک کا حکم تامل ہے یہاں تک کہ اس کے معانی میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے، اور یہ ایک معنی سے زیادہ میں استعمال نہیں ہوتا نہ تو حقیقۃً اس لئے کہ اس کی وضع مجموع کے لئے نہیں)) جان لو کے واضع نے یا تو مشترک کو وضع کیا ہوگا دوسرے معنی میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کے بغیر یا دونوں میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کے ساتھ، یعنی مجموع کے لئیم یا دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مطلقا۔ دوسری قسم تو واقع نہیں ہے اس لئے کہ واضع نے مشترک کو مجموع کے لئے وضع نہیں کیا، ورنہ تو اس کا استعمال دونوں معنوں میں سے کسی ایک میں دوسرے کے بغیر درست نہ ہوتا بطور حقیقت کے جب کہ یہ بالاتفاق صحیح ہے (اور اگر بالفرض اس کا وقوع مان لیا جائے تو) اس کے وقوع کی صورت میں بھی اس کا استعمال دونوں معنوں میں سے کسی ایک ہی میں ہوگا اور اگر پہلی اور تیسری صورت پائی جائے تو مدعی ثابت ہو جائے گا کہ إن المشترك لا یُستعمَلُ فی أکثر من معنی واحدٍ) اس لئے کہ وضع کہتے ہیں

تخصیص اللفظ بالمعنی کو اور ہر وضع اس بات کو واجب کرتی ہے کہ اس لفظ سے صرف یہی معنی موضوع لہ مراد ہو اور یہ کہ یہی معنی اس لفظ کی پوری مراد ہو تو دونوں وضعوں میں سے ہر ایک وضع کا اعتبار دوسری وضع کے اعتبار کے منافی ہے، اور جس نے وقوع اشتراک کے سبب کو پہچان لیا تو اس پر لفظ کا دو معنوں میں استعمال کا ممنوع ہونا مخفی نہ ہوگا۔ مصنف رحمہ اللہ کا قول لأنہ لم یوضع للمجموع اسی بات کی طرف اشارہ ہے جس کو ہم نے ذکر کیا کہ مشترک کا استعمال دو معنوں میں اس وقت صحیح ہوگا جب اس کی وضع مجموع کے لئے ہو اور مجموع کے لئے اس کا وضع ہونا منتفی ہے باقی دو صورتوں میں (یعنی پہلی اور تیسری صورت میں لفظ مشترک کا دو معنوں کے لئے استعمال صحیح نہیں جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ((اور نہ ہی (مشترک کا استعمال ایک سے زیادہ معنوں میں) مجازاً درست ہے کیونکہ اس سے جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے)) اس لئے کہ اگر لفظ ایک معنی سے زیادہ میں بطور مجاز استعمال ہو تو لازم آئے گا کہ ایک لفظ معنی حقیقی اور مجازی دونوں میں ایک ساتھ استعمال ہو اور یہ جائز نہیں۔

فصل: فی حکم المشترك......

اس فصل میں مشترک کا حکم بیان کیا جارہا ہے، مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس میں تامل کیا جائے گا، تاکہ مختلف معانی میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جاسکے تو قبل الترجیح مشترک ہے اور بعد الترجیح وہ مؤول بن جائے گا۔

ولا یستعمل فی أکثر......: یعنی مشترک میں ایک معنی سے زیادہ معانی مراد نہیں لئے جائیں گے، نہ حقیقۃً نہ مجازاً، حقیقۃً تو اس لئے جائز نہیں کہ یہ مجموعہ کے لئے وضع نہیں اس لئے کہ واضع نے جو لفظ معنی کے لئے وضع کیا ہے، اس کی عقلاً تین صورتیں ہیں:

1. ایک صورت یہ ہے کہ ہر معنی کے لئے الگ وضع ہو یعنی اِس معنی کے لئے الگ اور اُس معنی کے لئے الگ۔
2. دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں معنوں کے لئے ایک ساتھ وضع ہو۔
3. تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں معنوں کے لئے مطلقاً وضع ہو۔

لیکن دوسری والی صورت تو مراد لینا بالکل صحیح نہیں کیونکہ پھر تو ہونا یہ چاہئے کہ پہلا معنی دوسرے معنی کے بغیر صحیح نہ ہو حالانکہ ایسی بات نہیں، بلکہ الگ پہلا معنی مراد لینا بالکل درست ہے۔ اب رہ گئی پہلی اور تیسری صورت تو اس صورت میں مدعی ثابت ہو گیا اس لئے کہ وضع کا معنی ہے "لفظ کو معنی کے ساتھ خاص کرنا"، لہٰذا ہر وضع دو باتوں کا تقاضا کرتی ہے: ۱- اس معنی کے علاوہ دوسرا معنی مراد نہ ہو، ۲- یہ معنی لفظ کی تمام مراد ہو، لہٰذا ہر ایک وضع دوسری وضع

کے منافی ہے، تو ایک سے زیادہ معانی مراد لینے کی صورت میں اجتماع متنافیین لازم آتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مشترک میں ایک سے زیادہ معنی مراد لینا درست نہیں حقیقۃً اور اسی طرح مجازاً بھی درست نہیں کیونکہ اس صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے۔ یہاں مصنفؒ نے ایک نکتہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے "ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لایخفی علیه امتناع استعمال اللفظ فی المعنیین" یہاں پر نکتہ یہ ہے کہ "مشترک" کا استعمال یا تو اللہ کی طرف سے ہوگا یا بندوں کی طرف سے، اگر اس کا استعمال اللہ کی طرف سے ہو تو پھر اس کا سبب "ابتلاء" ہے، کہ اللہ تعالیٰ بندوں کو آزماتا ہے کہ کون جدوجہد کر کے معنی مقصود تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ وہ اجر کا مستحق ہو، ظاہر ہے کہ یہ آزمائش تب ہی ہو سکتی ہے جب کہ مقصود ایک معنی ہو، اس لئے کہ اگر سارے معانی مقصود ہوں تو پھر کوئی آزمائش ہی نہیں رہتی۔ اور اگر مشترک کا استعمال بندوں کی طرف سے ہو پھر مقصد ہوگا ایہام وغیرہ، اب یہ ایہام تب ہی ممکن ہے جب کہ ایک معنی مقصود ہو، کہ سامع کا ذہن ایک معنی کی طرف جائے اور مقصود دوسرا معنی ہو، مثلاً سفرِ ہجرت میں کسی بندے نے حضرت ابوبکرؓ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا کہ یہ کون ہے؟ تو آپؓ نے فرمایا: "رجل یهدینی السبیل" اس سے سامع تو یہ سمجھا کہ ابوبکرؓ کو راستہ معلوم نہیں، لہٰذا اپنے ساتھ راہبر لائے ہیں، لیکن حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مقصود یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے دین کا راستہ دکھانے والے ہیں، یہ ایہام تب ممکن ہے جب کہ مقصود ایک معنی ہو، اس لئے کہ اگر سارے معانی مقصود ہوں تو پھر ایہام ممکن نہیں ہے۔

مشترک کے حکم سے متعلق ایک سوال اور اس کا جواب

فان قیل: یصلّون علی النبی الآیة، والصلوةُ من الله رحمةٌ، ومن الملائکة استغفارٌ، قلنا: لا اشتراك؛ لأن سیاقَ الکلام لإیجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنی الصلوة من الجمیع لکنه یختلف باختلاف الموصوف کسائر الصفات لا بحسب الوضع، اعلم أن المجوّزین تمسکوا بقوله تعالیٰ: ﴿إن الله وملائکته یصلّون علی النبي﴾ فإن الصلوةَ من الله رحمةٌ، و من الملائکة استغفارٌ، وقد أوردوا علی هذه الآیة من قبلنا إشکالاً فاسداً، وهو أن هذا لیس من المتنازع فیه، فإن الفعل متعددٌ لتعدد الضمائر فکأنّه کرّر لفظ "یصلی" وأجابوا عن هذا بأن التعدد بحسب المعنی لا بحسب اللفظ، لعدم الاحتیاج إلی هذا، وهذا الإشکال من قبلنا فاسد، لأنا لا نجوز فی مثل هذه الصورة

أي: في صورة تعدد الضمائر أيضاً، فتكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا أن في الآية لم يوجد استعمال المشترك في أكثرَ من معنى واحدٍ؛ لأن سياقَ الآية لإيجاب اقتداء المومنين بالله تعالى و ملائكته في الصلوة على النبي عليه السلام، فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع؛ لأنه لو قيل: إن الله تعالى يرْحمُ النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها الذى آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة، فعلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقياً أو معنى مجازياً، أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد -والله اعلم- أنه تعالى يدعو ذاتَه بإيصالِ الخير إلى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة، فالذي قال: إن الصلوة من الله تعالىٰ رحمة فقد أراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالىٰ: ﴿يحبُّهم ويُحِبُّونه﴾ إن المَحبَّة من الله إيصالُ الثواب، و من العبدِ الطاعةَ، ليس المراد أن المحبة مشترك من حيث الوضع، بل المراد أنه أراد بالمحبة لازمها، واللازم من الله تعالىٰ ذلك ومن العبد هذا، و أما المجازي فكإرادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام. ثم إن اختلف ذلك المعنى لأجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع، ولما بيّنوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند إليه يُفْهَمُ منه أن معناه واحدٌ لكنه يختلف بحسب الموصوف، لا أن معناه مختلفٌ وضعاً، وهذا جوابٌ حَسَنٌ تفرّدْتُ به.

ترجمہ: ((اگر کہا جائے کہ آیت کریمہ ﴿يُصلُّون على النبي﴾ میں صلوۃ اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے (تو لفظ مشترک ایک سے زیادہ معنوں میں مستعمل ہوا) ہم جواب میں کہیں گے کہ یہاں اشتراک نہیں ہے، اس لئے کہ کلام کا سیاق اقتداء کو واجب کرنے کے لئے ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ سب میں ''صلوۃ'' کا معنی متحد ہو، ہاں! موصوف کے اختلاف کی وجہ سے معنی مختلف ہوگا جیسا کہ تمام صفات میں ہوتا ہے باقی وضع کے اعتبار سے معنی مختلف نہیں ہوگا))۔

جان لو کہ جو لوگ مشترک سے ایک سے زیادہ معانی مراد لینے کو جائز خیال کرتے ہیں انہوں نے اللہ رب العزت کے قول ﴿إن الله وملائكته يصلُّون على النبي﴾ سے استدلال کیا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ''صلوۃ'' رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے، اس آیت پر انہوں نے ہماری طرف سے ایک بے جا اشکال کیا ہے کہ یہ آیت متنازع فیہ ہے ہی نہیں اس لئے کہ ضمائر کے تعدد کی

وجہ سے فعل بھی متعدد ہے، گویا کہ لفظ "یـصـلّي" میں تکرار ہے، پھر انہوں نے ہمارے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں تعدد باعتبار معنی کے ہے نہ کہ لفظ کے اعتبار سے۔ کیونکہ (لفظ کے اعتبار سے) اس کی ضرورت ہی نہیں۔ اور یہ اشکال ہماری طرف سے فاسد ہے اس لئے کہ ہم اس جیسی صورت یعنی تعدد ضمائر کی صورت میں بھی "استخدام المشترك في أكثرَ من معنى واحدٍ" (یعنی مشترک کا ایک سے زیادہ معانی میں استعمال کرنے کو) جائز قرار نہیں دیتے، لہٰذا یہ آیت متنازع فیہ میں سے ہوگی۔

اس کا صحیح جواب ہماری طرف سے یہ ہے کہ آیت میں مشترک کا استعمال ایک سے زیادہ معنوں میں نہیں پایا جاتا اس لئے کہ آیت کا سیاق مومنین پر صلوۃ علی النبی کے اندر اللہ رب العزت اور ملائکہ کی اقتداء کو واجب کرتا ہے، لہٰذا سب میں صلوۃ کے معنی کا متحد ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر کہا جائے، اللہ نبی علیہ السلام پر رحم کرتا ہے، اور ملائکہ اس کے لئے استغفار کرتے ہیں، اے ایمان والو! تم بھی اس کے لئے دعا کرو تو یہ بات انتہائی رکیک المعنی ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ صلوۃ کے معنی کا اتحاد ضروری ہے چاہے معنی حقیقی کے اعتبار سے ہو یا معنی مجازی کے اعتبار سے، اگر حقیقی کے اعتبار سے ہو تو وہ دعا ہے، اور اللہ اس آیت کے معنی کو خوب جانتا ہے، بظاہر مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نبی کی طرف خیر پہنچانے میں اپنی ذات کو پکارتا ہے پھر اس دعا کے لوازم میں سے رحمت ہے پس جس شخص نے یہ کہا کہ اللہ کی طرف سے ''صلوۃ'' بمعنی رحمت ہے تو اس نے یہی معنی مرادلیا ہے، نہ یہ کہ ''صلوۃ'' کو رحمت کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

جیسا کہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: ﴿يُحِبُّهُم ويُحِبُّونَه﴾ (یعنی اللہ ان سے محبت کرتا ہے، اور وہ اللہ سے محبت کرتے ہیں) یہاں محبت اللہ کی طرف سے ثواب کا عطاء کرنا ہے، اور بندے کی طرف سے طاعت ہے اس سے یہ مراد نہیں کہ ''محبت'' باعتبار وضع کے مشترک ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ محبت سے اس کے لازمی معنی کا ارادہ کیا گیا ہے، اور لازم اللہ کی طرف سے وہ (ایصال ثواب) ہے اور بندے کی طرف سے یہ (طاعت) ہے، اور معنی مجازی تو جیسے خیر کا ارادہ کرنا یا اس جیسا کوئی اور معنی جو اس مقام کے مناسب ہو، پھر اگر یہ معنی موصوف کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں، لہٰذا یہ وضع کے اعتبار سے اشتراک کے باب سے نہ ہوگا، اور جب مسند الیہ کے اختلاف کے اعتبار سے اس کے معنی کے اختلاف کو بیان کریں تو از خود یہ معلوم ہو جائے گا کہ اس کا معنی ایک ہے، لیکن اختلاف موصوف کے اعتبار سے ہے نہ

یہ کہ اس کا معنی باعتبار وضع کے مختلف ہے یہ بہت ہی اچھا جواب ہے جو کہ میرے تفردات میں سے ہے۔
تفردتُ بہ۔

فان قيل ﴿يصلّون على النبي﴾ الاية ......

جو لوگ استخدام المشترك فى المعنيين کے قائل ہیں ان کی دو دلیلیں ہیں:

۱۔دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿إن الله وملائكته يُصلّون على النبي﴾ ، اس آیت کریمہ میں "یصلون" کا لفظ ذکر ہے، اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کریں تو رحمت مراد ہے، اگر ملائکہ کی طرف کریں تو استغفار مراد ہے اور اگر بندوں کی طرف کریں تو دعا مراد ہے۔ چنانچہ یہاں ایک لفظ ہے اس سے متعدد معانی مراد ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ ایک لفظ مشترک سے متعدد معانی مراد لینا جائز ہے۔

اشکال: پھر ان حضرات نے ہماری طرف سے ایک اشکال کیا اور اس کا جواب بھی دیا۔ اشکال یہ کیا ہے کہ یہاں ایک لفظ سے متعدد معانی مراد نہیں بلکہ ضمیروں کے متعدد ہونے کی وجہ سے فعل متعدد ہیں، لہٰذا لفظ ایک نہیں بلکہ الفاظ بھی متعدد ہیں اور معانی بھی متعدد ہیں تو یہ استخدام المشترك فى أكثر من معنى واحد نہ ہوا، لہٰذا یہ آیت متنازع فیہ میں سے نہیں ہے؟

جواب: پھر خود جواب دیتے ہوئے انہوں نے کہا کہ یہاں تعدد ضمائر، معنی کے اعتبار سے ہے نہ کہ الفاظ کے اعتبار سے، اس لئے کہ لفظی طور پر تعدد ضمائر کی ضرورت ہی نہیں۔

مصنف فرماتے ہیں کہ ہماری طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے لیکن یہ ہماری نظر میں فاسد ہے کیونکہ ہم تو ضمائر کے تعدد کی صورت میں بھی مشترک سے ایک سے زیادہ معانی مراد لینے کے قائل نہیں۔

والجواب الصحيح لنا......: ہماری طرف سے اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہاں بندوں کو اللہ تعالیٰ اور فرشتوں کی اقتداء کا حکم دیا گیا ہے، اور اقتداء میں مقتدیٰ اور مقتدِی کا فعل ایک ہونا چاہئے، لہٰذا صلوۃ کا ایک ہی معنی ہے ایک سے زیادہ نہیں اب وہ ایک معنی چاہے آپ حقیقی معنی مراد لے لیں چاہے مجازی، صلوۃ کا حقیقی معنی دعا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ بھی دعا کرتے ہیں [یعنی اللہ تعالیٰ نبی کو خیر پہنچانے کے لئے اپنی ذات کو متوجہ کرتا ہے، فرشتے بھی دعا کرتے ہیں اے بندو! تم بھی دعا کرو اور آپ چاہیں تو مجازی معنی مراد لے لیں، اور وہ ہے "خیر کا ارادہ کرنا" تو اب مطلب یہ ہوگا کہ خدا بھی خیر کا ارادہ کرتا ہے فرشتے بھی خیر کا ارادہ کرتے ہیں اے بندو تم بھی خیر کا ارادہ کرو۔

باقی حقیقی معنی کے بارے میں کوئی کہہ سکتا ہے کہ خدا دعا کرتا ہے اس کا کیا مطلب ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خدا اپنی ذات کو متوجہ کرتا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خیر پہنچانے کے لئے اور اس کا لازمی معنی ہے رحمت۔ اور جن لوگوں نے کہا کہ "الصلوۃ من اللہ رحمۃ" تو وہ اسی لازمی معنی کا ارادہ کرنے والے ہیں، جیسے کہا جاتا ہے ﴿یحبھم و یحبونہ﴾ کہ وہ اللہ سے محبت کرتے ہیں اور اللہ ان سے محبت کرتا ہے، اللہ کی طرف نسبت کرنے میں محبت کا لازمی معنی ایصال ثواب ہے، جب کہ بندوں کی طرف نسبت کرنے میں اس کا لازمی معنی اطاعت ہے۔ بہر حال معنی تو ایک مراد لیں چاہے حقیقی چاہے مجازی اب اگر منسوب الیہ کے اعتبار سے یہ معنی مختلف ہو جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں جیسا کہ فعل بعض دفعہ مسند الیہ کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ اور جب مسند الیہ کے اختلاف کے اعتبار سے معنی کے اختلاف کو بیان کریں گے تو یہ بات خود واضح ہو جائے گی کہ لفظ مشترک کا معنی ایک ہے، البتہ موصوف کے اختلاف کے اعتبار سے اس میں اختلاف آیا۔

مشترک کے حکم سے متعلق ایک اور سوال وجواب

وتمسكوا أيضا بقوله تعالىٰ ﴿ألم تر ان الله يسجد له من في السموات﴾ الآية حيث نسب السجود إلى العقلاء وغيرهم كالشجرة والدواب فمانسب إلى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الأرض و ما نسب إلى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الأرض فإن قوله تعالىٰ: ﴿وكثير من الناس﴾ يدل على أن المراد بالسجود المنسوب الي الإنسان هو وضع الجبهة على الأرض، إذلو كان المراد الانقياد لما قال: "وكثير من الناس"؛ لأن الانقياد شامل بجميع الناس أقول: تمسكهم بهذه الآية لايتم إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع، وما ذكروا أن الانقياد شامل بجميع الناس باطل لأن الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يمسهم الانقياد أصلاً، وأيضا لايبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الأرض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات إلا أن من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة مع ان محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح أن النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى، وقوله تعالى ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ يحقق أن المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فإن قوله تعالى: ﴿لا تفقهون﴾ لايليق بهذا فعلم أن وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات

بل هو كائن لاينكره إلا منكر خوارق العادات.

ترجمہ: ''اور مشترک سے متعدد معانی مراد لینے والوں نے اللہ رب العزت کے اس ارشاد: ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات﴾ الآية سے بھی استدلال کیا ہے کہ سجود کی نسبت ذوی العقول اور غیر ذوی العقول مثلاً: درخت اور چوپائے دونوں کی طرف کی گئی ہے، اور سجود کی جو نسبت غیر ذوی العقول طرف کی گئی ہے اس سے انقیاد مراد ہے نہ کہ ''وضع الجبهة على الارض''، زمین پر پیشانی رکھنا۔ اور جو نسبت ذوی العقول کی طرف ہے اس سے وضع الجبهة على الارض مراد ہے، اس لئے کہ آگے ﴿وكثير من الناس﴾ اس پر دلالت کرتا ہے، کہ جس سجود کو انسانوں کی طرف منسوب کیا ہے اس سے وضع الجبهة على الارض مراد ہے اس لئے کہ اگر مراد صرف انقیاد ہوتا تو ﴿وكثير من الناس﴾ نہ فرماتے کیوں کہ انقیاد سب لوگوں کو شامل ہے۔

پہلا جواب: میں کہتا ہوں کہ ان کا استدلال اس آیت سے تام نہیں اس لئے کہ ممکن ہے کہ سجود سے سب میں انقیاد مراد ہو باقی یہ جو ذکر کیا کہ انقیاد تمام لوگوں کو شامل ہے یہ باطل ہے، کیونکہ ''کفار'' بالخصوص ان میں سے متکبرین کو تو انقیاد نے چھوا تک نہیں۔

جواب ثانی: اور یہ بھی بعید نہیں ہے کہ سب میں سجود سے مراد وضع الجبهة على الأرض ہو اور جمادات سے اس کے محال ہونے کا وہی شخص فیصلہ کرے گا جو ان سے تسبیح کے محال ہونے کا فیصلہ کرے گا، اسی طرح جوارح اور اعضاء سے قیامت کے دن شہادۃ کے محال ہونے کا فیصلہ کرے گا، جب کہ کتاب اللہ ان کے ثبوت پر ناطق ہے، اور پیغمبر پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے بسند صحیح منقول ہے کہ آپ نے کنکریوں کی تسبیح کو سنا اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ بھی اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ اس سے محض اللہ کی وحدانیت پر دلالت مراد نہیں بلکہ حقیقتِ تسبیح مراد ہے اس لئے کہ اگر محض وحدانیت پر دلالت مراد ہو تو پھر ''لا تفقهون'' کا لفظ استعمال کرنا مناسب نہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے، لہٰذا معلوم ہوا کہ وضع الرأس خضوعا لله تعالىٰ غير ممنوع من الجمادات (یعنی جمادات کا اللہ تعالیٰ کے لئے طاعت اور عاجزی کے طور پر زمین پر سر رکھنا ممتنع نہیں) بلکہ یہ پایا گیا ہے اور اس کا انکار وہی کرے گا جو خوارق عادات کا منکر ہو۔

وتمسكوا أيضا بقوله تعالىٰ: ألم تر أن الله ......

مشترک سے متعدد معانی مراد لینے کا استدلال ایک اور آیت سے بھی ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿ألم تر

أن الله يسجد له من في السماوات الأرض﴾ اس آیت میں سجدہ کا ذکر ہے کہ ذوی العقول کثیر من الناس اور غیر ذوی العقول یعنی شجر، جمادات اللہ کو سجدہ کرتے ہیں، یہاں ایک لفظ ہے ''سجود'' اور اس کی نسبت ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کی طرف کی گئی ہے اور ذوی العقول کا سجدہ وضع الجبهة علی الارض ہے، جب کہ غیر عقلاء کا سجدہ انقیاد و تابعداری ہے، تو ایک لفظ ہے اور دو معنی بیک وقت مراد ہیں جب کہ آپ کہتے ہیں کہ مشترک سے ایک سے زیادہ معانی مراد لینا درست نہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے یہاں مراد لئے ہیں؟ اور اگر آپ کہیں کہ ذوالعقول اور غیر ذوالعقول سب میں تابعداری والے معنی مراد ہیں؟ تو پھر ہم کہیں گے کہ پھر تو "کثیر من الناس" کا لفظ استعمال کرنے کی ضرورت نہ تھی، کیونکہ احکام تکوینیہ میں سب ہی برابر ہیں، مسلم، کافر، مرد و زن سب تابعدار ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذوی العقول سے انقیاد و تابعداری والے معنی مراد نہیں بلکہ وضع الجبهة على الأرض والا معنی مراد ہے۔ تو خدا نے لفظ مشترک سے دو معانی مراد لئے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ مشترک سے ایک سے زیادہ معانی مراد لینا جائز ہے؟

جواب: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں میں انقیاد والا معنی بھی مراد لے سکتے ہیں اور وضع الجبهة على الأرض والا معنی بھی مراد لے سکتے ہیں۔ باقی یہ اشکال کہ سب میں انقیاد والا معنی مراد ہو، تو پھر "کثیر من الناس" کہنے کی کیا ضرورت تھی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کافر تابعدار نہیں تو ان کو نکالنے کے لئے "کثیر" کا لفظ بڑھایا ہے، اس لئے کہ کافر احکام شرعیہ کی تابعداری نہیں کرتے اور اگر ہم "وضع الجبهة" والا معنی مراد لیں تو وہ بھی لے سکتے ہیں۔

باقی ذوی العقول میں "وضع الجبهة على الأرض" والا معنی مراد لینے میں کوئی اشکال ہی نہیں لیکن غیر ذوی العقول میں بھی یہ معنی مراد لیا جا سکتا ہے اور اس کا انکار وہی کر سکتا ہے جو جمادات کی تسبیح پڑھنے اور قیامت کے دن اعضاء و جوارح کی گواہی دینے سے انکار کرتا ہے حالانکہ قرآن میں بھی کنکریوں کے تسبیح پڑھنے کا ذکر ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وإن من شيءٍ إلا يُسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ یعنی ہر چیز اللہ تعالیٰ کی تسبیح بیان کرتی ہے، لیکن تم ان کی تسبیح کو نہیں سمجھتے"۔ اس آیت میں "لا تفقهون" کا لفظ اس پر دال ہے کہ "تسبیح" سے مراد اللہ کی وحدانیت پر دلالت نہیں، بلکہ حقیقی تسبیح مراد ہے، اس لئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم ان کی تسبیح سمجھتے نہیں۔

اور اسی طرح قیامت میں اعضاء و جوارح کی شہادت کا ذکر موجود ہے، چنانچہ فرمایا: "اليوم نختم على أفواهِهم وتُكلّمنا أيديهم وتَشهَدُ أرجُلُهم بما كانوا يكسبون". اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود کنکریوں کا

تسبیح پڑھنا سنا ہے، لہٰذا یہاں ذوالعقول اور غیر ذوالعقول دونوں میں وضع الجبهة والا معنی بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔

تقسیم ثانی کا بیان

التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فإن استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي، فاللفظ حقيقةٌ أي: بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية، فالمنقول الشرعي يكون حقيقةً في المعنى المنقول إليه من حيث الشرع، وفي المنقول عنه من حيث اللغة. وإنما قال: فاللفظ حقيقةُ لأن بعضَ الناس قد يُطلِقُون الحقيقةَ والمجاز على المعنى، إما مجازاً وإما على أنه من خطاء العوام، وإن استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز أي: وإن استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة أو نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجازٌ في المعنى الأوّل من حيث الشرع، وفي المعنى الثاني من حيث اللغة، فاللفظ الواحد يمكن أن يكونَ حقيقةً ومجازاً بالنسبة إلى المعنى الواحد لكن من جهتين أولا لعلاقة، فمرتجل، وهو حقيقة أيضاً، للوضع الجديد، فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعاً جديداً فالمُرتجل حقيقةٌ في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني.

ترجمہ: (تقسیم ثانی لفظ کے اپنے معنی میں استعمال کے اعتبار سے ہے، اگر لفظ استعمال ہو معنی موضوع لہ میں) (یہ وضع) وضع لغوی، شرعی، عرفی اور اصطلاحی سب کو شامل ہے (تو لفظ حقیقت ہے) یعنی اس حیثیت کے ساتھ جس کے ساتھ لفظ کی وضع ہو، پس منقول شرعی معنی منقول الیہ میں باعتبار شرع کے حقیقت ہوگا اور منقول عنہ میں باعتبار لغت کے حقیقت ہوگا۔ باقی مصنف نے "فاللفظ حقيقة" اس لئے کہا کہ بعض لوگ معنی پر حقیقت اور مجاز کا اطلاق کرتے ہیں، یا تو مجاز اً یا عوام کی خطاء کی وجہ سے (اور اگر لفظ معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہو کسی علاقے کی بنا پر تو مجاز ہے) یعنی "غير ما وُضِعَ له" میں کسی بھی حیثیت کے اعتبار سے استعمال ہو چاہے باعتبار لغت ہو یا کسی اور اعتبار سے مجاز ہوگا، اس حیثیت کے اعتبار سے جس حیثیت کے اعتبار سے یہ غیر موضوع لہ میں مستعمل ہے تو منقول شرعی معنی اول (منقول عنہ) میں مجاز ہے باعتبار شرع کے اور معنی ثانی (منقول الیہ) میں مجاز ہے باعتبار لغت کے۔ پس ایک لفظ ممکن ہے کہ حقیقت بھی ہو اور مجاز بھی ایک معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے اگر دو

جہتوں سے (یا بغیر کسی علاقے کے (لفظ معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہو) تو مرتجل ہے، اور یہ بھی وضع جدید کے اعتبار سے حقیقت ہے) تو لفظ کا غیر موضوع لہ میں بغیر کسی علاقے کے استعمال ہونا یہ وضعِ جدید ہے، تو مرتجل معنی ثانی میں وضع ثانی کے اعتبار سے حقیقت ہے۔

التقسيم الثاني في استعمال اللفظ......

تقسیم اول جو خاص، عام، مشترک اور مؤول کے سلسلے میں تھی اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے پایۂ تکمیل تک پہنچ گئی ہے، یہاں سے دوسری تقسیم شروع کر رہے ہیں جو حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ کے بیان میں ہے اور کل تین باتیں ذکر فرما رہے ہیں:

❶ پہلی بات یہ ہے کہ اگر لفظ معنی موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے تو یہ لفظ حقیقت ہے اور اگر لفظ غیر موضوع لہ میں کسی علاقہ کی وجہ سے استعمال ہو رہا ہے تو مجاز ہے۔

❷ دوسری بات یہ ہے کہ مصنف نے کہا کہ لفظ حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا اور لفظ پر بہت زور دیا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ بہت سارے لوگ غلطی سے معنی کو حقیقت یا مجاز کہتے ہیں اور یہ بات درست نہیں، اس لئے لفظ پر بہت دیا گیا ہے۔ لفظ کا اپنے موضوع لہ میں استعمال ہونا یہ وضع سے متعلق ہے، اور وضع میں عموم ہے کہ وضع لغوی ہو یا شرعی، عرفی ہو یا اصطلاحی۔

❸ تیسری بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ منقول شرعی کا مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ لغت میں ایک معنی کے لئے وضع ہے، اور شریعت نے اس کو دوسرے معنی کی طرف منتقل کیا ہو، جیسے لفظ صلوۃ لغت میں دعا کے معنی میں ہے اور شریعت میں اس کو ارکان مخصوصہ کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے، یہ لفظ جب پہلے والے معنی میں استعمال ہوگا تو از روئے لغت حقیقت ہوگا اور از روئے شریعت مجاز۔ اور جب دوسرے معنی میں استعمال ہوگا تو یہ از روئے لغت مجاز اور از روئے شریعت حقیقت ہوگا۔ مصنف رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک لفظ ایک معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے حقیقت بھی بن سکتا ہے اور مجاز بھی، جب کہ اصطلاحیں اور حیثیات مختلف ہوں۔

أولا لعلاقة ......: اگر لفظ معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہو بغیر کسی علاقہ کے تو اس کو مرتجل کہتے ہیں، اور مرتجل حقیقت ہے گویا کہ اس لفظ کا پہلے کوئی معنی نہیں تھا، اب نئے سرے سے اس کی وضع ہو رہی ہے، لہٰذا مرتجل معنی جدید کے اندر وضع ثانی کے اعتبار سے حقیقت ہے۔

منقول کا بیان

وأما المنقول فمنه ما غَلَبَ في معنى مجازي للموضوع له الأول حتى هجر الأول وهو حقيقة في الأول مجاز في الثاني من حيث اللغة، وبالعكس أي: حقيقة في الثاني مجاز في الأول من حيث الناقل: وهو إما الشرع أو العُرْف أو الاصطلاح. ومنه ما غلب في بعض أفراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلاً، فمن حيث اللغة إطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن إذا خُصّتْ به أي: خُصَّتْ الدابة بالفرس مع رعاية المعنى أي المعنى الأول وهو ما يُدبُّ على الأرض، صارت مجازاً؛ إذ أُرِيْدَ بها غير ما وضعت له وهو ما يدبُّ على الأرض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كأنها موضوعة ابتداء لأنها لما خصت به فكأنه لم يراع المعنى الأول فصارت اسماً له فظهر أن اعتبار المعنى الأول فيه وهو ما يدب على الأرض ليس لصحة إطلاقه أي: المنقول عليه الضمير يرجع إلى المعنى الأول ويراد بالمعنى الأول الأفراد التي يوجد فيها المعنى الأول كما في الحقيقة فإن في الحقيقة إنما يعتبر المعنى الأول ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى، ولالصحة إطلاقه أي: المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز فإن في المجاز إنما يعتبر المعنى الأول وهو المعنى الحقيقي ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى، واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره أي: أعتبار المعنى الأول في الاسم المنقول إنما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الأسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني، أي: تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني، والمراد بالترجيح الأولوية فعلم بهذا أن الواضع قدلا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر، و قد يعتبر فيه كالقارورة والخمر، واعتبار المعنى الأوّل في الوضع الثاني، لبيان المناسبة والأولوية لا لصحة الإطلاق وإلا يلزم أن يسمّى الدن قارورةً فلهذا السِرِّ لا يجري القياس في اللغة فلا يقال: أن سائر الأشربة خمر بمعنى مخامرة العقل فإن معنى المخامرة ليست مراعى في الخمر لصحة إطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه مخامرة بل لأجل المناسبة والأولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظاً مناسباً له، فاحْفظْ هذا البحث فإنه بحث شريف بديع لم تزل أقدام من سوّغ القياس في اللغة إلا لغفلة عنه، فيطلق الأسد

علی کل من یوجد فیه الشجاعةُ مجازاً بخلاف الدابة والصلوة، أي لما عُلِمَ أن اعتبار المعنی الأول فی المجاز إنما ہو لصحة اطلاق اللفظ علی کل ما یوجد فیه لازم المعنی الأول، واعتبار المعنی الأول فی المنقول لیس لصحة الإطلاق فیصح إطلاق الأسد علی کل ما یوجد فیه الشجاعة ولایصح إطلاق الدابة فی العرف علی کل ما یوجد فیه الدبیب، ولایصح إطلاق اسم الصلوة شرعاً علی کل دعاء، ویثبت أیضاً أن الحقیقة إذا قلَّ استعمالُها صارت مجازاً والمجاز إذا کثر استعمالُه صار حقیقةً.

ترجمہ: ((اور منقول میں سے بعض ایسے ہیں جو معنی موضوع لہ کی نسبت معنی مجازی میں غالب الاستعمال ہیں، حتی کہ معنی اول (موضوع لہ) بالکل متروک ہے، یہ منقول معنی اول میں حقیقت اور ثانی (منقول الیہ) میں مجاز ہوگا باعتبار لغت کے، اور باعتبار ناقل کے اس کا عکس ہوگا یعنی ثانی میں حقیقت اور اول میں مجاز، پھر یہ ناقل یا تو شرع ہوگا یا عرف یا اصطلاح۔ اور منقول میں سے بعض ایسے ہیں جو موضوع لہ کے بعض افراد میں غالب الاستعمال ہیں یہاں تک کہ بعض دوسرے (افراد میں استعمال) بالکل متروک ہے جیسے مثال کے طور پر دابہ لغت کے اعتبار سے اس کا اطلاق فرس پر بطور حقیقت ہوگا لیکن جب دابہ اس فرس کے ساتھ خاص ہو جائے معنی کی رعایت کے ساتھ))۔

یعنی معنی اول کی رعایت کے ساتھ اور وہ "ما یُدبُّ علی الأرض" کا معنی ہے تو یہ مجاز ہوگا جب غیر موضوع لہ مراد ہو اور وہ "ما یدبُّ علی الأرض" ہے فرس کی خصوصیت کے ساتھ۔ اور عرف کے اعتبار سے گویا کہ اب یہ ابتداءً اس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے، اس لئے کہ جب یہ اس کے ساتھ خاص ہوگیا تو گویا اب معنی اول کی رعایت ہی نہیں کی گئی۔ یہ منقول اس کے لئے نام بن جائے گا۔ تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ معنی اول یعنی ما یدب علی الارض کا اس میں (منقول الیہ معنی میں) اعتبار کرنا اس لئے نہیں ہے کہ اس منقول کا اطلاق اس پر صحیح ہو)) یعنی معنی اول پر صحیح ہو، "علیہ" کی ضمیر معنی اول کی طرف راجع ہے، اور مراد معنی اول سے وہ افراد ہیں جن میں یہ معنی اول پایا جائے ((جیسا کہ حقیقت میں)) اس لئے کہ حقیقت میں معنی اول کا اعتبار اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ لفظ کا اطلاق ان افراد پر صحیح ہو جن میں یہ معنی پایا جاتا ہے ((اور اس لئے نہیں کہ منقول کا اطلاق معنی ثانی پر صحیح ہو)) وهو مایدب علی الأرض مع خصوصیة الفرس ((جیسا کہ مجاز میں ہوتا ہے)) اس لئے کہ مجاز میں معنی اول کا اعتبار جو کہ معنی حقیقی ہے اس لئے ہوتا ہے تاکہ لفظ کا اطلاق ہر اس فرد پر جس میں اس معنی کا لازم پایا جائے صحیح ہو سکے، اور معنی

حقیقی کے لازم سے مراد معنی ثانی ہے۔((بلکہ اس اسم کو غیر پر ترجیح دینے کے لئے ہوتا ہے)) یعنی اسم منقول میں معنی اول کا اعتبار اس اسم کو دوسرے اسماء پر ترجیح دینے کے لئے ہوتا ہے((اسم کے معنی ثانی کے ساتھ مختص ہونے میں)) یعنی اس اسم کی معنی ثانی کے ساتھ تخصیص میں اور ترجیح سے مراد اولویت ہے،اس سے معلوم ہوا کہ واضع کبھی وضع میں مناسبت کا اعتبار نہیں کرتا جیسے کہ جدار اور حجر میں،اور کبھی کرتا ہے جیسے قارورۃ اور خمر میں (کہ قارورۃ شیشے کی بوتل جس میں مظروف قرار پکڑتا ہے،اسی طرح خمر مخامرۃ العقل کا کام کرتا ہے) تو معنی اول کا اعتبار وضع ثانی میں بیانِ مناسبت اور اولویت کے لئے ہوتا ہے نہ کہ صحت اطلاق کے لئے،ورنہ تو لازم آئے گا کہ دَن (مٹکا) کو بھی قارورۃ کا نام دیا جائے (کہ اس میں بھی مائع چیز قرار پکڑتی ہے) اسی راز اور نکتہ کی وجہ سے لغت میں قیاس جاری نہیں ہوتا۔

لہٰذا یہ نہیں کہا جائے گا کہ سارے اشربہ خمر بمعنی مخامرۃ العقل کے ہیں،اس لئے کہ خمر میں مخامرۃ کے معنی کی رعایت اس لئے نہیں کی گئی کہ خمر کا اطلاق ہر اس فرد پر درست ہو جس میں یہ معنی مخامرۃ العقل پایا جائے،بلکہ مناسبت اور اولویت کے لئے اس کی رعایت کی گئی ہے تا کہ واضع اس معنی کے مناسب کوئی لفظ اس کے لئے وضع کرے،اس بحث کو اچھی طرح یاد کیجئے یہ ایک عمدہ اور انوکھی بحث ہے۔جن حضرات نے لغت میں قیاس کو جائز قرار دیا اس نکتہ سے غفلت کی بنا پر ان کے پاؤں پھسلتے رہے ہیں۔

((لہٰذا "اسد" کا اطلاق مجازاً ہر اس فرد پر کیا جائے گا جس میں شجاعت پائی جائے بخلاف دابہ اور صلوۃ کے)) یعنی جب یہ بات معلوم ہوئی کہ مجاز میں معنی اول کا اعتبار اس لئے ہوتا ہے کہ ہر وہ فرد جس میں معنی اول کا لازم پایا جائے اس پر اس لفظ کا اطلاق صحیح ہو سکے اور منقول میں معنی اول کا اعتبار صحت اطلاق کے لئے نہیں ہوتا،لہٰذا اسد کا اطلاق ہر اس فرد پر درست ہے جس میں شجاعت پائی جائے،اور دابۃ کا اطلاق عرف میں ہر اس فرد پر درست نہیں جس میں معنی دبیب پایا جائے،اور نہ اسم صلوۃ کا اطلاق شرعاً ہر دعا پر درست ہے((اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ حقیقت کا استعمال قلیل ہو جائے تو وہ مجاز بن جاتی ہے اور مجاز کا استعمال جب کثیر ہو تو وہ حقیقت بن جاتا ہے))۔

وأما المَنقُول فمنه ما غَلَبَ......

یہاں سے منقول سے متعلق چھ ابحاث کو بیان کیا جا رہا ہے:

❶ فمنه ما غلب...... یعنی منقول کے بعض اقسام ایسے ہیں کہ وہاں معنی اول متروک ہو جاتا ہے اور معنی ثانی مشہور ہو جاتا ہے۔ یہ منقول لغت کے اعتبار سے معنی اول میں حقیقت اور معنی ثانی میں مجاز ہے، لیکن ناقل کے اعتبار سے معنی ثانی میں حقیقت اور معنی اول میں مجاز ہے۔ پھر ناقل عام ہے، چاہے اہل لغت ہوں یا اہل شریعت، عرف عام ہو یا اصطلاح خاص ہو۔

❷ ومنه ما غلب في بعض...... منقول کے بعض افراد ایسے ہوتے ہیں کہ اہل لغت نے لفظ کو معنی کثیر کے لئے وضع کیا ہو، لیکن ناقل نے اس کو متعین افراد کے ساتھ مختص کر دیا ہو، مثلاً دابہ کا لفظ ہے، اہلِ لغت نے اس کو "کُلُّ مَنْ يدُبُّ على الأرض" کے لئے وضع کیا تھا لیکن عرف نے اس کو فرس کے ساتھ خاص کر دیا، اب جب منقول کا اطلاق ان بعض افراد مختصہ میں ہوگا تو یہ حقیقت ہوگا، کیونکہ فرس بھی مايدبُّ على الأرض میں سے ہے، لیکن اس میں جو خصوصیت آ گئی اب اس خصوصیت کی وجہ سے یہ مجاز ہے، کیونکہ اہلِ لغت نے اس کو فرس کے ساتھ مختص نہیں کیا تھا، اور جب از روئے عرف یہ لفظ استعمال ہوگا تو پھر معنی منقول الیہ میں یہ وضع ابتدائی شمار ہوگی اور یہ حقیقت ہے۔

❸ فظهر أن اعتبارَ المعنى الأوّلِ فيه ...... اس سے معلوم ہوا کہ منقول میں معنی اول کی رعایت اس لئے نہیں رکھی جاتی تا کہ لفظ کا اطلاق معنی اول پر درست ہو، جیسا کہ حقیقت میں ہوتا ہے کہ معنی اول کی رعایت اس لئے رکھی جاتی ہے تا کہ لفظ کا اطلاق ہر اس چیز پر درست ہو جس میں یہ معنی پایا جائے، اسی طرح منقول میں معنی اول کی رعایت اس لئے نہیں رکھی جاتی تا کہ معنیٰ ثانی پر اس کا اطلاق درست ہو، جیسے کہ مجاز میں ہوتا کہ اس میں معنی اول کی رعایت اس لئے رکھی جاتی ہے تا کہ لفظ کا اطلاق ہر اس معنی پر درست ہو جس میں اس معنی کا لازم پایا جاتا ہو، بلکہ یہاں جو معنی اول کی رعایت رکھی جاتی ہے وہ اس اسم کو معنیٰ ثانی کے ساتھ خاص کرنے کے سلسلے میں ترجیح دینے کے لئے، اور ترجیح کا مطلب ہے اولویت یعنی اس اسم کو معنی ثانی کے ساتھ خاص کرنے میں دوسرے اسماء کے مقابلہ میں اولویت حاصل ہے۔

❹ فعلم بهذا أن الواضع...... اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں: بعض دفعہ کسی لفظ کو وضع کیا جاتا ہے کسی معنی کے لئے اور اس میں وضع اول کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا جیسے: جدار، حجر وغیرہ، ممکن ہے کہ "جدار" جدارة یعنی اولیٰ والیق سے مشتق ہو اور "حجر" حَجَرَ بمعنی منع سے مشتق ہو، لیکن ان کی وضع میں معنی لغوی کی رعایت نہیں کی گئی۔ اور بعض دفعہ وضع اول کا اعتبار ہوتا ہے جیسے: قارورة (شیشی، بوتل) اس میں وضع اول کا اعتبار بایں طور ہے کہ قارورة اسکو کہتے ہیں جس میں پانی وغیرہ قرار پکڑ لے، اسی طرح خمر میں مخامرة العقل (یعنی عقل

میں فتور پیدا کرنا) معتبر ہے، لیکن یہاں جو معنی اول کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے نہیں کہ لفظ کا اطلاق معنی ثانی پر درست ہو جیسے مجاز میں ہوتا ہے بلکہ صرف مناسبت اور اولویت کے لئے معنی اول کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

۵ وإلا يلزم أن يسمى...... اپنی بات کو مزید پختہ کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ ہر جگہ معنی اول کا اعتبار ہوتا ہے پھر تو مٹکے کو بھی قارورہ کہنا چاہیے، کیونکہ اس میں بھی پانی قرار پکڑتا ہے، حالانکہ مٹکے کو قارورہ نہیں کہا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے کہا ہر جگہ معنی اول کا اعتبار نہیں ہوتا اور یہی وجہ ہے کہ لغت میں قیاس نہیں چلتا۔ اسی طرح تمام اشربہ کو معنی اول ''مخامرۃ العقل'' کے اعتبار سے خمر نہیں کہا جاتا بلکہ معنی اول کی رعایت جو رکھی جاتی ہے یہ مناسبت اور اولویت کے لئے ہے۔ آخر میں مصنف نے فرمایا کہ اس بحث کو خوب یاد کرلو کیونکہ اس بحث سے غفلت کی بناء پر ہمیشہ قائسین فی اللغۃ کے قدم لڑکھڑاتے رہے ہیں۔

۶ فيطلق الأسد على كل...... یہ ماقبل پر تفریع ہے، ماقبل میں یہ بیان ہوا کہ مجاز میں معنی اول کی رعایت اطلاق اسم علی المعنی الثانی کی صحت کے لئے کی جاتی ہے اور منقول میں معنی اول کی رعایت کبھی رکھی جاتی ہے اور کبھی نہیں رکھی جاتی، لیکن منقول میں معنی اول کی رعایت اس لئے نہیں رکھی جاتی کہ اطلاق درست ہو بلکہ اولویت کے لئے رکھی جاتی ہے، چنانچہ اسد کا معنی حقیقی ہے حیوان مفترس اور معنی مجازی ہے شجاعت، لہٰذا شجاعت جہاں بھی پائی جائے گی تو اس پر اسد کا اطلاق ہوگا۔ باقی رہ گیا منقول مثلاً لفظ "دابۃ" وغیرہ تو اس میں معنی اول کی رعایت اطلاق اسم علی المعنی الاول یا علی المعنی الثانی کے لئے نہیں بلکہ اولویت کے لئے ہے، لہٰذا جہاں کہیں بھی دبیب کا معنی پایا جائے تو اس پر دابہ کا اطلاق از روئے عرف درست نہیں، اسی طرح لفظ صلوۃ ہے کہ جہاں کہیں بھی دعا کا معنی پایا جائے تو اس پر صلوۃ کا اطلاق درست نہیں۔

۷ ويثبت أيضاً أن الحقيقة...... یہاں سے حقیقت اور مجاز کے متعلق ایک اور حکم بیان کر رہے ہیں کہ اگر حقیقت قلیل الاستعمال ہو جائے تو وہ مجاز میں بدل جائے گی، اور اگر مجاز کثیر الاستعمال ہو جائے اگرچہ وہ مجاز ہے لیکن حقیقت بن جائے گا۔

تقسیم ثانی کا دوسرا حصہ صریح اور کنایہ کا بیان

ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز إن كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح و إلا فكناية، فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية، والمجاز الغالب

الاستعمال صريح و غير الغالب كناية –اعلم أن الصريح والكناية الذين هما قسما الحقيقة صريحٌ وكنايةٌ في المعنى الحقيقي، والذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي– وعند علماء البيان الكنايةُ لفظ يقصد بمعناه معنى ثانٍ ملزومٌ له اي: بمعناه الموضوع له وهي لا تنافي إرادة الموضوع له فإنها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد فإنه استعمل في الموضوع له، لكن المقصودَ والغرضَ من طويل النجاد طويلُ القامة، فطولُ القامةِ ملزومٌ لطولِ النّجاد، بخلاف المجاز فإنه استعمل في غير ما وضع له فينا في إرادة الموضوع له.

ترجمہ: ((پھر حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک اگر بایں طور ہو کہ ان کی مراد پوشیدہ نہ ہو تو صریح ہیں ورنہ کنایہ۔ پس وہ حقیقت جو مہجور نہیں ہے وہ صریح ہے، اور وہ حقیقت جو مہجور ہے اور معنی مجازی غالب ہے تو وہ کنایہ ہے، اور مجاز غالب الاستعمال صریح ہے اور غیر غالب الاستعمال کنایہ ہے)) جان لو کہ وہ صریح اور کنایہ جو حقیقت کی قسمیں ہیں وہ معنی حقیقی میں صریح اور کنایہ ہیں اور جو مجاز کی قسمیں ہیں وہ معنی مجازی میں صریح اور کنایہ ہیں۔

((اور علمائے بیان کے ہاں ''کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنی سے معنی ثانی جو اس کے لئے ملزوم ہے مراد لیا جائے'' یعنی لفظ کا اطلاق ہو، معنی موضوع لہ پر، اور پھر اس سے معنی موضوع لہ کا ملزوم مراد لیا جائے اور یہ کنایہ معنی موضوع لہ مراد لینے کے منافی نہیں ہے، کیونکہ یہ اس میں (معنی موضوع لہ) استعمال ہوتا ہے لیکن اس سے (معنی موضوع لہ سے) مقصود معنی ثانی ہی ہوتا ہے جیسے کہ طویل النجاد میں)) کیونکہ طویل النجاد اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہے، مگر مراد اس سے طویل القامۃ ہے، طویل القامۃ، طویل النجاد کے لئے ملزوم ہے، بخلاف مجاز کے کہ یہ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے اور معنی موضوع لہ کے مراد لینے کے منافی ہوتا ہے۔

ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز......

حقیقت اور مجاز کو بیان کرنے کے بعد یہاں سے تقسیم ثانی کا دوسرا حصہ یعنی صریح اور کنایہ کو بیان کر رہے ہیں، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کا معنی اگر مستتر المراد (پوشیدہ) نہ ہو تو صریح ہے، ورنہ کنایہ۔ پھر فرماتے ہیں وہ حقیقت جو مہجور نہ ہو تو صریح ہے اور اگر مہجور ہو اور معنی مجازی غالب ہو تو کنایہ ہے، اسی طرح وہ مجاز جو غالب الاستعمال ہو تو صریح، اگر غالب الاستعمال نہ ہو تو کنایہ ہے۔

وعند علماء البیان الکنایة لفظ......: اہل اصول کے ہاں جو صریح اور کنایہ کی تعریف ہے، اس کو بیان کرنے کے بعد مصنفؒ علمائے بیان کے ہاں کنایہ کی تعریف بیان کررہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ علماء بیان کے ہاں کنایہ کی تعریف یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی حقیقی میں استعمال ہو اور مراد اس معنی حقیقی کا کوئی ملزوم ہو، مثلاً "فلان طویل النجاد" یعنی فلاں شخص لمبے "پرتلے" والا ہے، یہ اپنے معنی حقیقی ہی میں استعمال ہے لیکن مراد اس کا ملزوم ہے اور وہ ہے طویل القامة، قامت کا دراز ہونا۔ بخلاف لفظ مجاز کے کہ مجاز میں لفظ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے لہٰذا کنایہ کے ساتھ تو معنی موضوع لہ جمع ہوسکتا ہے، لیکن مجاز کے ساتھ معنی موضوع لہ جمع نہیں ہوسکتا، بالفاظ دیگر حقیقت اور کنایہ جمع ہوسکتے ہیں اور مجاز میں چونکہ لفظ معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے لہٰذا حقیقت اور مجاز جمع نہیں سکتے۔

حقیقت ومجاز فی المفرد وفی الجملة کا بیان

ثم کل من الحقیقة والمجاز إما فی المفرد و قد مرّ تعریفُهما، وإما فی الجملة فإن نَسَبَ المتکلمُ الفعلَ إلی ما هو فاعلٌ عنده، فالنسبة حقیقیة فیه، وإن نسب إلی غیره لملابسة بین الفعل والمنسوب إلیه، فالنسبة مجازیةٌ نحو: أنْبَتَ الربیعُ البقلَ فقوله عنده أي عند المتکلم. اعلم أن بعض العلماء قالوا: إلی ما هو فاعل فی العقل لکن صاحب المفتاح قال: إلی ما هو فاعل عنده، حتی لو قال الموحِّد: أنبتَ الربیعُ البقلَ، یکون الإسناد مجازیاً؛ لأن الفاعل عنده هو اللّٰه تعالیٰ، وإن قال الدهري: أنبت الربیع البقل فقد أسند الفعل إلی ماهو فاعل عنده، فالإسناد حقیقی مع أن الربیعَ لیس بفاعل فی العقل، وهو کاذب فی هذا الکلام، کما إذا قال رجل: جاء نی زید نفسه مریداً معناه الحقیقي والحال أنه لم یجیء فکلامه حقیقة مع أنه کاذب فالمراد من الفاعل عنده ما یرید إفهام المخاطب انه فاعل عنده حتی یشمل الخبر الصادق والکاذب.

ترجمہ: ((پھر حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک یا تو مفرد میں ہوں گے اور ان کی تعریفیں تو گزر چکی ہیں یا پھر جملہ میں ہوں گے، وہ یہ ہے کہ اگر متکلم فعل کو منسوب کرے اس فاعل کی طرف جو متکلم کے نزدیک فاعل ہے تو اس میں یہ نسبت حقیقی ہوگی، اور اگر غیر کی طرف نسبت کرے فعل اور منسوب الیہ میں علاقے کی وجہ سے تو یہ نسبت مجازی ہوگی، جیسے "انبت الربیعُ البقلَ" (موسم بہار نے سبزہ اگایا)) مصنف کے قول "عنده" سے مراد "عند المتکلم" ہے، جان لو کہ بعض علماء نے فرمایا ہے کہ نسبت "إلی ما هو فاعل فی العقل" مراد ہوگی (یعنی عقل کے ہاں جو فاعل ہو) لیکن صاحب مفتاح نے کہا کہ: "إلی ما هو فاعل

عندہ "مراد ہوگی،حتی کہ اگر کسی موحد نے کہا "أنبتَ الربیعُ البقل"تو اسناد مجازی ہوگی اس لئے کہ موحد کے ہاں فاعل اللہ تعالیٰ ہیں،اور اگر کسی دہریہ نے کہا"أنبتَ الربیعُ البقل"تو نسبت حقیقی ہوگی کہ اس نے فعل کو ایسی چیز کی طرف منسوب کیا ہے جو اس کے ہاں فاعل ہے،باوجودیکہ ربیع عند العقل فاعل نہیں اور وہ اس کلام میں کاذب ہے،جیسا کہ کسی آدمی نے کہا "جاء نی زید نفسه "اور اس سے اس کا معنیٰ حقیقی مراد لے رہا ہے جب کہ حقیقت میں زید نہیں آیا تو یہ کلام حقیقت ہے باوجودیکہ وہ اس میں جھوٹا ہے، الفاعل عندہ سے مراد وہ ہے کہ جس کے سمجھانے کا متکلم ارادہ کرے کہ یہ میرے نزدیک فاعل ہے یہاں تک کہ یہ خبر صادق،کاذب سب کو شامل ہوگی۔

ثم كل من الحقيقة والمجاز ......

فرماتے ہیں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔۱-حقیقت فی المفرد ۲-حقیقت فی النسبۃ یا فی الجملہ۔۱-مجاز فی المفرد ۲-مجاز فی النسبۃ یا فی الجملہ۔حقیقت اور مجاز فی المفرد کی تعریفیں تو پہلے گزر چکی ہیں کہ لفظ اگر اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہے تو حقیقت فی المفرد اور اگر غیر موضوع لہ میں استعمال ہے تو مجاز فی المفرد۔ یہاں حقیقت فی الجملہ ومجاز فی الجملہ کی تعریفیں بیان کرتے ہیں۔

❶ حقیقت فی الجملہ کی تعریف یہ ہے کہ متکلم فعل کو ایسے فاعل کی طرف منسوب کر کے جو متکلم کے اعتقاد کے مطابق حقیقتاً فاعل ہے،تو یہ حقیقت فی الجملہ ہوگی۔

❷ مجاز فی الجملہ کی تعریف یہ ہے کہ متکلم فعل کو ایسے فاعل کی طرف جو حقیقۃً فاعل تو نہیں البتہ اس فعل اور فاعل فرضی میں کوئی تعلق ہے تو اس کو مجاز فی النسبۃ یا مجاز فی الجملہ کہیں گے مثلاً کوئی شخص کہتا ہے:"أنبتَ الربیعُ البقل" یہاں "الربیع "حقیقۃً فاعل تو نہیں لیکن اس کو فعل کے ساتھ مناسبت ہے اس لئے کہ ربیع میں نباتات بکثرت اُگتی ہیں۔

فقوله عنده......: اس عبارت کے اندر مصنف نے ایک لفظ ذکر کیا ہے "عندہ"اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم فعل کی نسبت ایسے فاعل کی طرف کرتا ہے جو متکلم کے نزدیک فاعل ہے تو یہ حقیقت فی الجملہ ہے اور اگر ایسی شی کی طرف نسبت کرتا ہے جو متکلم کے نزدیک فاعل نہیں ہے تو یہ نسبت مجازی ہوگی۔

اعلم ......: اس کی تفصیل یہ ہے کہ بعض علماء کے نزدیک فعل کی نسبت اس فاعل کی طرف ہو جو حقیقۃً عقلاً فاعل ہو تو یہ نسبت حقیقیہ ہوگی ورنہ مجازیہ ہوگی۔لیکن مصنف نے اس قول کو چھوڑ کر علامہ سکاکی رحمہ اللہ کے قول کو اختیار کیا ہے چنانچہ علامہ سکاکی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ اگر فعل کی نسبت ایسے فاعل کی طرف ہو جو متکلم کی

نظر اور عقیدہ میں فاعل ہے تو یہ نسبت حقیقیہ ہوگی، اگر فعل کی نسبت ایسے فاعل کی طرف ہے جو متکلم کی نظر میں فاعل نہیں ہے تو یہ نسبت مجازیہ ہوگی، لہٰذا اگر کوئی موحد آدمی کہتا ہے "أنبتَ الربيعُ البقل" تو یہ نسبت مجازیہ ہوگی اور اگر دہری کافر یہی کلام استعمال کرتا ہے تو یہ نسبت حقیقیہ ہوگی، اگر چہ یہ جھوٹ ہے، جیسے کوئی شخص کہتا ہے "جاء نبي زيد" حالانکہ حقیقۃً زید نہیں آیا لیکن پھر بھی یہ نسبتِ حقیقیہ ہے اگر چہ یہ جھوٹ ہے، یہی وجہ ہے کہ اخبار میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔

علاقاتِ مجاز کا بیان

فصل: هذا الفصل في أنواع علاقات المجاز، وهي مذكورةٌ في الكتب غير مضبوطة لكني أوردتها على سبيل الحصر، والتقسيم العقلي، إذا اطلقت لفظا على مسمى، هذا يشمل إطلاق اللفظ على المعنى وإطلاق اللفظ على أفراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي أن يقولَ: فإن أردت عين الموضوع له فحقيقة، لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو أنواع المجازات، فقال: وأردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي إن حصل له أي لذلك المسمى بالفعل في بعض الأزمان فمجاز باعتبار ما كان، أو باعتبار ما يؤل. المراد ببعض الأزمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وإنما لم يقيد في المتن بعض الأزمان بهذا القيد لأن التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع أن المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى، فإن كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملاً فيما وضع له والمقدر خلافه، فهذا القيد مفروغ عنه، أو بالقوة فمجاز بالقوة، كالمسكر لخمر أريقت، وإن لم يحصل له أصلاً أي: لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد أن تريد معنى لازما لمعناه الوضعي ذهنا أي ينتقل الذهن من الوضعي إليه، والمراد الانتقال في الجملة، ولا يشترط أن يلزم من تصوره تصوره كالبصير إذا أطلق على الأعمى، وكالغائط وهو أي اللازم الذهني إما ذهني محض إن لم يكنْ بينهما لزومٌ في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الأعمى، أو منضم إلى العرفي إن كان بينهما لزوم في الخارج أيضاً لكن بحسب عاذات الناس كالغائط فإنه لماوقع في العُرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من

المحل إلى الحال فيكون ذهنيا منضما إلى العرفي أو الخارجي أي: يكون الذهني منضماً إلى الخارجي إن كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة، فصار اللزوم الخارجي قسمين: عرفياً وخلقياً فسمي الأول عرفياً والثاني خارجياً.

ترجمہ: فصل: یہ فصل مجاز کے علاقات کے اقسام کے بیان میں ہے، اور یہ علاقات دیگر کتب میں غیر مرتب مذکور ہیں۔ مگر میں نے ان کو حصر اور تقسیم عقلی کے طور پر ذکر کیا ہے ((جب آپ کسی لفظ کا کسی مسمی پر اطلاق کریں)) یہ اطلاق، اطلاق اللفظ علی المعنی اور اطلاق اللفظ علی افراد مایصدق علیها المعنی کو شامل ہے لہٰذا مصنف کے لئے مناسب یہ تھا کہ یوں کہتے "إن أردت عین الموضوع له فحقیقة" لیکن اس قسم کو ذکر نہیں کیا اور اس قسم کو ذکر کیا جس کے درپے ہیں اور وہ مجازات کے اقسام ہیں۔ چنانچہ مصنف نے کہا ((اور آپ نے غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا تو معنی حقیقی اگر اس مسمی کو حاصل ہو بالفعل بعض زمانوں میں تو باعتبار ماکان یا باعتبار مایؤل مجاز ہے بعض الازمان سے مراد وہ زمانہ ہے جو اس زمانہ کے مغایر ہو جس میں لفظ کو حصول معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور متن میں بعض الازمان کو اس قید کے ساتھ مقید نہیں کیا اس لئے کہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ لفظ غیر موضوع لہ میں بایں طور استعمال ہو کہ معنی حقیقی بھی اس مسمی کو حاصل ہو، اگر (معنی حقیقی) کے حصول کا زمانہ بعینہ وہی ہو جسکے اندر لفظ کو حصول معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے تو پھر لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا جب کہ مفروض اس کے خلاف ہے لہٰذا اس قید کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

((یا بالقوۃ تو پھر یہ مجاز بالقوۃ ہے مثلاً ایسی شراب کو مسکر کہنا، جو زمین میں بہادی گئی ہو، اور اگر معنی حقیقی اس کو بالکل حاصل نہ ہو)) نہ بالفعل نہ بالقوۃ۔ ((تو ضروری ہے کہ ایسا معنی مراد لیا جائے جو معنی وضعی کو لازم ہو ذہناً)) یعنی معنی وضعی سے ذہن اس کی طرف منتقل ہو اور انتقال سے مراد فی الجملہ انتقال ہے، اس میں یہ شرط نہیں کہ معنی وضعی کے تصور سے اس معنی لازم کا تصور لازم آئے جیسے کہ بصیر جب اعمی پر اس کا اطلاق کیا جائے۔ اسی طرح غائط۔ ((اور وہ)) یعنی لازم ذہنی ((یا تو ذہنی محض ہوگا)) اگر خارج میں ان کے درمیان لزوم نہ ہو ((جیسے کسی شی کو اس کے مقابل کا نام دینا)) جیسے کہ بصیر کا اطلاق اعمی پر کیا جائے۔ ((یا (لازم ذہنی) منضم الی العرفی ہے)) اگر خارج میں ان کے درمیان لزوم ہو لیکن لوگوں کی عادت کے اعتبار سے ((جیسے کہ غائط)) اس لئے کہ جب عرف میں یہ بات واقع ہے کہ قضاء

حاجت اطمینان کی جگہ میں ہو تو ان کے درمیان ایک ملازمہ عرفیہ حاصل ہو گیا لہٰذا اس عرف کی بنا پر ذہن محل سے حال کی طرف منتقل ہوتا ہے، یہ ذہنی منضم الی العرفی ہوگا ((یا (لزوم ذہنی) خارجی ہوگا) یعنی لزوم ذہنی منضم الی الخارج ہوگا اگر ان کے درمیان خارج میں لزوم ہو لیکن لوگوں کی عادت کے اعتبار سے نہیں بلکہ خلقت کے اعتبار سے، لہٰذا لزوم خارجی کی دو قسمیں ہونگی "عرفی"، "خلقی"، اول کو لزوم عرفی اور ثانی کو لزوم خارجی کا نام دیا گیا ہے۔

فصل: هذا الفصل فی أنواع علاقات المجاز......

علاقات مجاز کا بیان ہے۔ علاقات مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ استعمال ہو رہا ہے معنی غیر موضوع لہ میں لیکن اس مجازی معنی اور حقیقی معنی کے درمیان کوئی نسبت ضرور ہوگی۔ اسی نسبت کو علاقہ مجاز کہتے ہیں۔

علاقاتِ مجاز کی اقسام

علاقات مجاز کل گیارہ ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ دیگر کتابوں میں علاقاتِ مجاز کو غیر مرتب انداز میں بیان کیا گیا ہے لیکن ہم نے ان کو وجہ حصر کے ساتھ بیان کیا ہے۔

وجہ حصر: جب لفظ کا اطلاق مسمّٰی پر ہو، مسمّٰی کے لفظ سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ چاہے لفظ کا اطلاق معنی پر ہو، ان افراد پر جن پر معنی صادق آتا ہے تو یہ حقیقت ہوگی، چونکہ اس مقام میں مقصود مجاز کے علاقات کا بیان ہے، اس لئے حقیقت کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں۔ علاقات مجاز کی تفصیل یہ ہے کہ اگر لفظ کا اطلاق اپنے مسمّٰی کے غیر پر ہے تو دیکھا جائے گا کہ آیا اس غیر کو کسی زمانے میں معنی موضوع لہ لاحق ہوا ہے یا نہیں، لاحق ہوا ہے تو اس کو دو معنوں میں تقسیم کیا گیا ہے، ایک ہے مجاز باعتبار "ماکان" اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس وقت تو لفظ استعمال ہوا ہے معنی مجازی میں لیکن عنقریب لفظ کا استعمال ہوگا معنی حقیقی میں، اس کو ہم مجاز باعتبار ماؤل کہتے ہیں۔ یہاں ایک بات مصنف نے خصوصی طور پر بیان کی ہے کہ معنی حقیقی، معنی غیر حقیقی کو کسی زمانے میں لاحق ہو تو اس زمانے سے مراد وہ زمانہ ہے جو زمانہ وضع سے مغایر ہو، متن میں مغایرت کی قید کو ذکر نہیں کیا گیا، اس لئے کہ اگر معنی موضوع لہ اس کو لاحق ہو وضع کے زمانے کے اعتبار سے تو پھر لفظ کا استعمال ہوگا موضوع لہ میں، جب کہ ہم نے فرض کیا ہے کہ وہ غیر موضوع لہ میں استعمال ہو، لہٰذا لفظ "مغایر" کے بغیر بھی بات سمجھ میں آجاتی ہے۔

أو بالقوة فمجازٌ بالقوة......: یا یہ کہ معنی حقیقی معنی مجازی کو لاحق ہو قوۃ کے اعتبار سے تو یہ مجاز بالقوۃ ہے

جیسے کوئی شخص گرائی گئی شراب کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ مسکر ہے، یہ شراب حقیقۃً اگرچہ مسکر نہیں ہے، لیکن مجازاً اس کو مسکر کہہ دیا گیا ہے کیونکہ اس میں اسکار کی قوت تھی۔

فلا بد وإن ترید معنیً لازماً......: چونکہ مجاز میں انتقال ہوا کرتا ہے ملزوم سے لازم کی طرف لہٰذا اس کے لئے لازم ذہنی کا ہونا ضروری ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ فی الجملہ ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہو، مثلاً: بصیر کے لفظ سے اعمیٰ کی طرف انتقال، اسی طرح غائط کے لفظ سے فضلات کی طرف انتقال ہوتا ہے، تو بصیر اور غائط کا تصور کرتے ہوئے ہر وقت ذہن اعمیٰ اور فضلات کی طرف نہیں جاتا، بلکہ کبھی کبھی جاتا ہے۔

پھر اس لازم کی تین قسمیں ہیں: ۱-لازم ذہنی محض، ۲-لازم عرفی، ۳-لازم خارجی۔

① لازم ذہنی محض: کا مطلب یہ ہے کہ محض لزوم ذہنی ہوگا خارج میں اس کے ساتھ کوئی دم چھلا نہیں ہوگا، یہ اس صورت میں ہے کہ اس لزوم کے لئے کوئی خارج نہ ہو نہ عرف کے اعتبار سے اور نہ حقیقت کے اعتبار سے، جیسے کسی شیٔ کو مقابل کا نام دینا، مثلاً: اندھے کو آپ کہیں ''یا بصیر''۔ اب ہم عرف میں دیکھتے ہیں تو لوگوں کی عادت کے اعتبار سے اس میں کوئی لزوم نہیں اسی طرح حقیقۃً بھی ان دونوں میں لزوم نہیں ہے۔

② لزوم عرفی: وہ لزوم ہے جس کے لئے عرف کے اعتبار سے خارج ہو مثلاً: غائط کا لفظ، اب غائط اصل میں اس جگہ کا نام ہے جس جگہ قضائے حاجت کے لئے جاتے ہے، لیکن عرف کے اعتبار سے خالی جگہ اور قضاء حاجت میں تلازم ہے بایں طور کہ لوگ قضائے حاجت کے لئے خالی جگہ میں جاتے ہیں، لہٰذا اس کو لزوم عرفی کہا جاتا ہے۔

③ لزوم خارجی: وہ لزوم ہے کہ اس کے لئے لوگوں کی عادت کے اعتبار سے تو لزوم نہ ہو لیکن خِلقت کے اعتبار سے لزوم ہو۔ یہ لزوم کی کل تین قسمیں ہوگئیں اور تین علاقے پہلے بیان ہوئے ہیں تو یہ کل چھ علاقات ہوگئے:

۱-مجاز باعتبارِ ما کان، ۲-مجاز باعتبارِ مایؤل، ۳-مجاز بالقوۃ، ۴-مجاز باعتبار لزوم ذہنی محض، ۵-مجاز باعتبارِ لزوم ذہنی عرفی، ۶-مجاز باعتبارِ لزوم ذہنی خارجی۔

مزید انواعِ علاقاتِ مجاز کا بیان

وحينئذ أي: إذا كان اللزوم الذهني مُنضمًّا إلى العرفي أو الخارجي إما أن يكون أحدهما جزءاً للآخر كإطلاق اسم الكل على الجزء، وبالعكس كالجمع للواحد وهو نظير إطلاق اسم الكل على الجزء، والرقبة للعبد وهو نظير إطلاق اسم الجزء على الكل، أو خارجاً عنه عطف على قوله جزءاً

للآخر، وحينئذ إما أن لايكون اللازم صفةً للملزوم، وهو أي اللزوم إما بحصول أحدهما في الآخر، كإطلاق اسم المحل على الحال أو بالعكس وإما بالسببية كإطلاق اسم السبب على المسبب نحو: رعينا الغيث أي: النبت، وبالعكس كقوله تعالىٰ: ﴿ويُنَزِّلَ لكم من السماء رزقاً﴾ وهذا يحتمل العكس أيضاً أي قوله تعالىٰ ﴿ويُنَزِّلَ لكم من السماء رزقاً﴾ يحتمل إطلاق اسم السبب على المسبب؛ لأن الرزق سبب غائي للمطر، وإما بالشرطية كقوله تعالىٰ: ﴿ما كان اللّٰه ليُضِيْعَ إيمانكم﴾ أي: صلوتكم، هذا نظير إطلاق اسم الشرط على المشروط، وكالعلم على المعلوم، هذا نظير إطلاق اسم المشروط على الشرط، أو يكون صفته وهو الاستعارة، وشرطها أن يكون الوصف بينا كالأسد يراد به لازمُه وهو الشجاع، فيطلق على زيد باعتبار أنه شجاع.

ترجمہ: ((اور اس وقت)) جب لزوم ذہنی منضم الی العرفی یا الی الخارجی ہو ((یا تو ان دونوں میں سے ایک دوسرے کا جزو ہوگا جیسے کہ کل کا اطلاق جزء پر، اور اس کا عکس (یعنی جزء کا اطلاق کل پر) جیسے جمع کا اطلاق ایک پر)) یہ اطلاق اسم الکل علی الجزء کی مثال ہے ((اور رقبۃ کا اطلاق عبد کے لئے)) یہ اطلاق اسم الجزء علی الکل کی مثال ہے ((یا اس سے خارج ہوگا)) اس کا عطف مصنف کے قول جزء للآخر پر ہے ((اس وقت یا تو لازم ملزوم کی صفت نہ ہوگا اور یہ لزوم یا تو ایک شی کا دوسری شی میں حاصل ہونے کی وجہ سے ہوگا جیسے کہ اطلاق "اسم المحل علی الحال" یا اس کے برعکس ہوگا، یا سببیت کی وجہ سے ہوگا جیسے اسم سبب کا مسبب پر اطلاق، جیسے: رعینا الغیث أي النَبْت، اور اس کا عکس۔ جیسے اللہ کا ارشاد گرامی: ﴿ویُنَزِّلَ لکم من السماء رزقاً﴾، اور یہی آیت عکس کا احتمال بھی رکھتی ہے)) یعنی ﴿وینزل لکم من السماء رزقاً﴾ اطلاق اسم السبب علی المسبب کا احتمال بھی رکھتی ہے ((اس لئے کہ رزق مطر (بارش) کے لئے سبب غائی ہے اور "یا" شرطیت کی وجہ سے جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: ﴿وما کان اللہ لیُضِیْعَ إیمانکم﴾ أي صلوتکم)) یہ اطلاق اسم الشرط علی المشروط کی مثال ہے ((اور جیسے علم کا اطلاق معلوم پر)) یہ اطلاق اسم المشروط علی الشرط کی مثال ہے ((اور یا (لازم ملزوم کی) صفت ہوگا تو یہ استعارہ ہے اور اس کی شرط یہ ہے کہ وہ وصف بین ہو جیسے اسد کہ اس سے اس کا لازم شجاع مراد ہوتا ہے تو زید پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ شجاع ہے))۔

وحينئذ أي إذا كان اللزومُ الذهني......

علاقاتِ مجاز کا بیان جاری تھا اس سے پہلے ''علاقہ کون'' یعنی مجاز باعتبار ما کان، ''علاقہ اُول'' یعنی مجاز مایؤل ''علاقہ استعداد'' یعنی مجاز بالقوۃ ان تینوں کا بیان ہوا، اور مزید لزوم ذہنی محض۔ لزوم عرفی، لزوم خارجی ان تینوں کا بھی بیان ہوا، اگر ان تینوں کو بھی الگ الگ قسم بنادیا جائے تو علاقات کی تعداد بڑھ جاتی ہے، اور آپ یوں بھی کر سکتے ہیں کہ ان تینوں کو علاقہ مقابلہ کا نام دے دیں۔ بہر حال اب یہاں سے لزوم عرفی اور لزوم خارجی دونوں کو ملا کر بات کرتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز میں سے ایک شی دوسری کے لئے جزء ہوگی یا نہیں۔ اب اگر جزء کا اطلاق کل پر ہو جیسے رقبہ کا اطلاق عبد پر، یہ پہلی صورت ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حقیقت و مجاز میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے جزء نہ ہو بلکہ خارج ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

۱-ایک صورت یہ ہے کہ لازم، ملزوم کے لئے صفت نہ ہو۔ ۲-دوسری صورت یہ ہے کہ صفت ہو۔ پھر پہلی صورت کی تین قسمیں بنتی ہیں: ۱-لازم، ملزوم میں سے ایک شی دوسری میں حاصل ہو تو اس کو ''علاقہ حلول'' کہا جاتا ہے یا آسان لفظوں میں حال محل کہہ دیں یا آپ علاقہ محلیت کہہ دیں، مثال کے طور پر حال بول کر محل مراد لے لیں یا محل بول کر حال۔ ۲-دوسری صورت یہ ہے کہ لازم و ملزوم میں سے ایک شی دوسری کے لئے سبب ہو تو اس کو علاقہ سببیت کہا جاتا ہے، جیسے ''رعينا الغيث'' کہ ہم نے بارش چرائی اب بارش نہیں چرائی جاتی بلکہ اس کا مسبب گھاس کو چرایا جاتا ہے اسی طرح مسبب بول کر سبب مراد لینا جیسے اللہ کا ارشاد ہے ﴿وينزل لكم من السماء رزقا﴾ کہ اللہ تعالیٰ آسمان سے رزق اتارتا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں کہ اللہ روٹیاں اتارتا ہے، بلکہ یہاں مسبب (رزق) بول کر سبب (یعنی بارش کو) مراد لیا گیا ہے اور اس مثال میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مثال سبب بول کر مسبب مراد لینے کی ہو، وہ اس طرح کہ رزق سبب سبب غائی ہے مطر کے لئے کیونکہ یہ غایت ہے مطر کیلئے...... ۳-تیسری صورت یہ ہے کہ لازم و ملزوم میں سے ایک شی شرط ہو دوسری کے لئے تو اس کو علاقہ شرطیت کہا جاتا ہے، جیسے شرط بول کر مشروط مراد لینا، مثلاً ﴿ما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ یعنی اللہ تمہارے ایمان کو ضائع نہیں کرتا، یہاں ایمان شرط اور نماز مشروط ہے، اور نماز ہی مراد ہے۔ اور مشروط بول کر شرط مراد لینے کی مثال كالعلم على المعلوم کہ علم بول کر معلوم مراد لینا۔

أو يكون صفته وهو الاستعارة......

اور اگر دوسری صورت ہے کہ لازم ملزوم کے لئے صفت ہو تو اسے استعارہ کہا جاتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ

وہ صفت بینہ واضحہ ہو تو اس علاقے کو علاقہ وصفیت کہا جاتا ہے، جیسے اسد بول کر اس کا لازمی معنی شجاع مراد لیا جائے، پھر اسد کا اطلاق زید پر کیا جائے اس اعتبار سے کہ وہ شجاع ہے۔

اس طرح علاقات مجاز ہمارے حساب سے کل گیارہ ہو جاتے ہیں:

۱-علاقہ کون۔۲-علاقہ اُول۔۳-علاقہ استعداد۔۴-علاقہ لزوم ذہنی محض۔۵-علاقہ لزوم عرفی۔۶-علاقہ لزوم خارجی۔۷-علاقہ جزئیت وبعضیت۔۸-علاقہ حلول ۹-علاقہ سببیت۔۱۰-علاقہ شرطیت۔۱۱-علاقہ وصفیت۔

اس طرح اگر لزوم محض، عرفی اور خارجی کو ایک قرار دیکر اس کا نام مقابلہ رکھ دیا جائے تو پھر علاقات کل نو بن جاتے ہیں۔فبأيهم اقتديتم اهتديتم.

علاقاتِ مجاز پر ایک طائرانہ نظر

وإذا عرفْتَ أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على اللازم، والملزوم أصل واللازم فرع، فإذا كانت الأصلية، والفرعيةُ من الطرفين يجزى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية، وكالجزء مع الكل، فإن الجزء تبع للكل، أي بالنسبة إلى اللفظ الموضوع للكل، فإن الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل، فيصح أن يُطلَقَ هذا اللفظ ويُرادُ به جزء الموضوع له، والكل محتاجٌ إلى الجزء فيكون الجزء أصلاً، فيصح أن يُرادَ الكلُّ باللفظ الموضوع للجزء، فإطلاق الكل على الجزء مطرد، وعكسه غير مطرد، بل يجوز في صورةٍ يستلزم الجزءُ الكلَّ كالرقبةِ والرأسِ مثلاً، فإن الإنسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة، أما إطلاق اليد وإرادةُ الإنسان فلا يجوز، وكالمحل فإنه أصلٌ بالنسبة إلى الحال لاحتياج الحال إلى المحل، وأيضاً على العكس إذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز، فإن المقصودَ من الكوزِ الماءُ، والمرادُ بالحلولِ الحصولَ فيه، وهو أعمُّ من حلول العرض في الجوهر.

ترجمہ: ((جب آپ یہ جان گئے کہ مجاز کی بنا اس بات پر ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے، ملزوم اصل ہے اور لازم فرع ہے، جب اصلیت وفرعیت طرفین سے ہو، جیسا کہ علت اور وہ معلول جو کہ (علت کے لئے) علت غائیہ ہوتا ہے، اور جیسے جزء کل میں اس لئے کہ جزء کل کے تابع ہوتا ہے)) یعنی اس لفظ کی طرف نسبت کرتے ہوئے جو کل کے لئے موضوع ہے، کیونکہ جزء لفظ کے اعتبار سے کل کا تابع

ہو کر سمجھ میں آتا ہے تو یہ بات درست ہوگی کہ لفظ کا اطلاق کیا جائے، اور اس کے موضوع لہ کا جزء مراد لیا جائے ((اور کل جزء کا محتاج ہے)) اس حیثیت سے جزء اصل ہوگا، لہٰذا وہ لفظ جو جزء کے لئے موضوع ہے اس سے کل مراد لینا صحیح ہوگا (البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ) کل بول کر جزء کو مراد لینا عام اور کلی ہے، جب کہ اس کا عکس غیر مطرد اور غیر کلی ہے، بلکہ عکس میں جزء بول کر کل مراد لینا وہاں درست ہوگا جہاں جزء کل کو مستلزم ہو، جیسے رقبۃ اور رأس، مثلاً کیونکہ انسان رأس اور رقبۃ کے بغیر نہیں رہ سکتا، باقی اطلاق الید وإرادة الانسان تو یہ جائز نہیں ((اور اسی طرح محل کہ یہ حال کی نسبت اصل ہے)) کہ حال محل کی طرف محتاج ہے ((اور اس کا عکس بھی ہے (کہ حال اصل ہو) جب مقصود حال ہو)) جیسے کہ پانی اور لوٹا اس لئے کہ مقصود لوٹا سے پانی ہی ہوتا ہے، یہاں حلول سے محل میں حصول مراد ہے، اور یہ عرض کے جوہر میں حلول کرنے سے عام ہے (یعنی یہ اس صورت کو بھی شامل ہے کہ عرض کا حلول ہو، جوہر میں اور اس صورت کو بھی شامل ہے کہ جوہر کا حلول ہو جوہر میں، جیسے جسم کا حلول ہو مکان میں)۔

وإذا عرفت هذا......

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علاقاتِ مجاز میں بنیادی چیز لزوم ہے کہ اس لزوم کے ذریعے سے ہ دو چیزوں میں اتصال ہوتا ہے، اور ان میں سے ایک لازم اور ایک ملزوم ہوتا ہے، یہ لزوم اگر طرفین سے ہو تو استعارہ بھی طرفین سے ہوگا۔ مثلاً کل اور جزء ہے، کل ملزوم اور جزء لازم ہے، لیکن اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے کہ "کل" لازم ہو اور "جز" ملزوم ہو، لہٰذا یہاں استعارہ طرفین سے ہوگا یعنی کل بول کر جزء مراد لینا بھی جائز ہے، اور جزء بول کر کل مراد لینا بھی جائز ہے، البتہ اتنی بات ذہن نشین کرنا ضروری ہے، کہ کل کا اطلاق جزء پر، تو شائع ذائع ہے، لیکن کل پر جزء کا اطلاق کرنے میں احتیاط کی ضرورت ہے، جزء اگر ایسا ہو کہ اس کے بغیر کل باقی نہیں رہ سکتا، تو پھر جزء بول کر کل مراد لینا جائز ہے، مثلاً: "رقبہ" ہے کہ اس کو بول کر کل مراد لینا درست ہے، اس لئے کہ "رقبہ" کے بغیر انسان نہیں رہ سکتا۔ لیکن اگر جزء ایسا ہے کہ اس کے بغیر بھی کل باقی رہ سکتا ہے تو پھر جزء بول کر کل مراد لینا جائز نہیں، مثلاً: "ید" ہے کہ اس کے بغیر بھی انسان باقی رہ سکتا ہے لہٰذا یہاں جزء بول کر کل مراد لینا درست نہ ہوگا۔

فائدہ: جز مفہوم کے اعتبار سے کل کا تابع ہوتا ہے، جب کہ کل وجود کے اعتبار سے جز کا تابع ہوتا ہے، جیسے ترجمہ سے واضح ہے۔

وکالمحل فإنه أصل……: اسی طریقے سے حال محل کا قصہ ہے کہ کبھی محل لازم، حال ملزوم، اور کبھی محل ملزوم، حال لازم ہوتا ہے، یہاں بھی استعارہ طرفین سے ہوگا۔ البتہ محل کو ملزوم اور اصل ہونے میں ایک ترجیح حاصل ہے، اس لئے کہ محل جوہر ہے اور مستقل ہے لہٰذا اس کو اصلیت حاصل ہے، اور دوسری طرف سے حال اصل ہے، اس لئے کہ مقصود محل نہیں ہوتا، بلکہ حال مطلوب ہوتا ہے۔ مثلاً پانی مطلوب ہے گلاس مطلوب نہیں، تو اس اعتبار سے حال کو اصلیت حاصل ہے، لہٰذا حال بول کر محل اور محل بول کر حال مراد لینا جائز ہوگا۔

اتصالاتِ شرعیہ کا بیان

واعلم أن الاتصالات المذكورة إذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقةً للمجاز أيضاً كالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع يصلح علاقةً للاستعارة، أي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والإجارة والوصية وغيرها، أن هذه التصرفات على أي وجه شرع، فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال، والإجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال، فإذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى تصح استعارة أحدهما للآخر (كالوصية والإرث) فإن كُلاًّ منهما استخلاف بعد الموت إذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدَّين، فالحاصل أنه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات، واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره۔ (وكالسببية) عطف على قوله كالاتصال في المعنى المشروع (كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة، فإن الهِبَةَ وُضِعَتْ لملك الرقبة، والنكاح لملك المتعة، وذلك) أي: ملك الرقبة سبب لهذا، أي: لملك المتعة فأطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة وأريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيره عندنا، أي نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا إذا كانت المنكوحة حرةً، حتى لو كانت أمةً تثبت الهبةُ عندنا، وعند الشافعي رحمه الله لاينعقد إلا بلفظ النكاح والتزويج، لقوله تعالى ﴿خالصةً لك﴾ ولأنه عقد شرع لمصالحَ لا تُحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح و تحصيل الإحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر إلى غير ذلك مما يطول تعداده، وغير هذين اللفظين أي: غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها، أي: على المصالح المذكورة.

ترجمہ: ((جان لو کہ جب یہ علاقات مذکورہ من حیث الشرع واقع ہو جائیں تو بھی یہ مجاز کا علاقہ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں جیسا کہ معنی مشروع میں اتصال کہ کیسے مشروع ہوا، استعارہ کے لئے علاقہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے)) یعنی تصرفات مشروعہ جیسے بیع، اجارہ، وصیت وغیرہ کہ یہ تصرفات کس طور پر مشروع ہوئے، تو بیع ایک ایسا عقد ہے جو تملیك مال بالمال کے لئے مشروع ہوا ہے، اور اجارہ تملیک منفعت بالمال کے لئے مشروع ہوا ہے، جب ان دونوں تصرفات میں اس معنی میں اشتراک حاصل ہوا ہے تو ایک کا استعارہ دوسرے کے لئے درست ہوگا ((جیسا کہ وصیت اور وراثت)) اس لئے کہ ان دونوں میں موت کے بعد خلیفہ بننا ہوتا ہے، جب کہ میت کی حوائج مثلاً: تجہیز اور دین سے فراغت حاصل ہو جائے - حاصل یہ ہے کہ جس طرح غیر شرعیات میں استعارہ کے لئے لازم بین شرط ہے، اسی طرح شرعیات میں بھی (لازم بیّن شرط ہے) - اور تصرفات شرعیہ میں لازم بین وہ معنی ہے جو ان کے مفہوم سے خارج ہو کر ان پر صادق آتا ہے، یعنی جن کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے۔

((اور جیسے سببیت)) اس کا عطف کالاتصال فی المعنی المشروع پر ہے، ((جیسا کہ آپ علیہ السلام کا نکاح لفظ ہبہ سے منعقد ہوا، کیونکہ ہبہ ملک رقبہ کے لئے وضع ہوا ہے اور نکاح ملک متعہ کے لئے وضع ہوا ہے، اور یہ یعنی ملک رقبہ ملک متعہ کے لئے سبب ہے)) تو اس لفظ کا اطلاق کیا جو ملک رقبہ کے لئے وضع ہے اور ملک متعہ مراد لی گئی۔ ((اور اسی طرح ہمارے ہاں نبی علیہ السلام کے علاوہ کا نکاح)) یعنی نبی علیہ السلام کے علاوہ دوسرے لوگوں کا نکاح بھی لفظ ہبہ سے ہمارے ہاں منعقد ہو جاتا ہے، جب کہ منکوحہ آزاد ہو، یہاں تک کہ اگر منکوحہ باندی ہو تو ہبہ ثابت ہو جائے گا (یہ ہمارا مذہب ہے)) ((اور امام شافعی کے ہاں غیر نبی علیہ السلام کا نکاح صرف لفظ نکاح اور تزویج سے ہوگا، اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿خالصةً لك﴾ کی وجہ سے، اور اس لئے بھی کہ یہ عقد ان گنت مصالح کی خاطر مشروع ہوا ہے)) جیسے نسب، عدم انقطاع النسل، اجتناب عن الزنا، پاکدامنی کا حصول، زوجین میں مروت اور معیشت میں ایک دوسرے کی مدد وغیرہ مصالح جن کی تعداد بہت طویل ہے ((اور ان دو لفظوں کے علاوہ یعنی لفظ نکاح اور تزویج کے علاوہ (دوسرے الفاظ) ان مصالح پر دلالت کرنے میں قاصر ہیں۔

واعلم أن الاتصالات المذكورة......

پہلے مصنف نے لازم وملزوم کے درمیان اتصال کی بات کی تھی یہاں سے یہ بیان کرر ہے ہیں کہ اگر اتصالات مذکورہ احکام شرع میں پائے جائیں تو یہاں بھی استعارہ جائز ہوگا، مثلاً بیع اور اجارہ میں اتصال ہے، یہاں بیع بول کر اجارہ، اور اجارہ بول کر بیع مراد لینا درست ہوگا، کیونکہ بیع نام ہے تملیکِ مال بالمال کا اور اجارہ نام ہے تملیکِ منفعت بالمال کا، لہٰذا استعارہ درست ہے۔ اسی طرح وصیت ومیراث کہ ان دونوں میں بھی ایک چیز کے اندر اتصال ہے کہ یہ دونوں موت کے بعد نافذ ہوتی ہیں۔

لہٰذا حکم میں دونوں شریک ہیں تو استعارہ دونوں طرفوں سے درست ہے، اسی طرح سببیت اگر مسائل شرعیہ میں پائی جائے تو وہاں بھی ایک حکم کا استعارہ دوسرے کے لئے جائز ہوگا، مثلاً لفظ نکاح اور ہبہ میں سببیت کا علاقہ ہے، کیونکہ ہبہ ملک رقبہ کے لئے اور نکاح ملک متعہ کے لئے موضوع ہے۔ ملک رقبہ سبب ہے ملک متعہ کے لئے، لہٰذا ہبہ بول کر نکاح مراد لینا جائز ہے، اور یہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ امت کے لئے بھی ہے، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کے علاوہ کا نکاح لفظِ "ہبہ" سے درست نہیں، اس لئے کہ یہاں پر خصوصیت کا ذکر ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿خالصةً لك من دونِ المُؤمنين﴾ لہٰذا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کے مصالح بہت زیادہ ہیں، مثلاً نسب، عدم انقطاع نسل، تحصیل احصان وغیرہ، یہ مصالح کثیر ہیں ان کے لئے لفظ نکاح یا تزویج ضروری ہے، دوسرے الفاظ ان پر دلالت کرنے سے قاصر ہیں۔

امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب

قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر أي: صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك، أما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب، وأيضاً يحتمل أن يكون المراد والله اعلم "إنا أحْلَلْنا لك أزواجَك حال كونها خالصة لك" أي: لا تحل أزواج النبي عليه السلام لأحد غيره كما قال الله تعالىٰ: ﴿وأزواجه أمهاتهم﴾ لا في اللفظ فإن المجاز لا يختص بحضرة الرسالة، وأيضاً تلك الأمور أي: المصالح المذكورة ثمرات وفروع، و بنى النكاح للملك له عليها، أي: للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضاً عن ملك النكاح والطلاق بيده إذ هو المالك

أي: لو كان وضعهُ لتلك المصالح وهي مشتركةٌ بينهما لما كان المهر واجباً للزوجة على الزوج، وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة، فإذا كان المهر عليه، والطلاق بيده، علم أن وضع النكاح للملك له عليها، وإذا صح بلفظين لايدلان على الملك لغةً، فأولى أن يصحّ بلفظ يدلّ عليه، وإنما يصح بهما أي: بلفظ النكاح والتزويج لأنهما صارا علمين لهذا العقد، جواب إشكال، وهو أن يقال: لما قلت: إن النكاح والتزويج لايدلان على الملك لغةً، ينبغي أن لايصح النكاح بهما، فأجاب بأنه إنما يصح بهما لأنهما صارا علمين لهذا العقد، أي: بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد، ولايجب في الأعلام رعاية المعنى اللغوي.

ترجمہ: ((تو ہم کہیں گے کہ "خلوص" حکم میں ہے اور وہ عدم وجوب المہر ہے)) یعنی مہر کے عدمِ وجوب کے ساتھ لفظ "ہبہ" سے نکاح کا درست ہونا یہ نبی علیہ السلام کے ساتھ خاص ہے، باقی نبی علیہ السلام کے علاوہ دوسروں کے لئے مہر واجب ہے۔ اور واللہ اعلم یہ مراد بھی ہوسکتی ہے کہ ہم نے آپؐ کے لئے ازواج کو حلال کیا اس طور پر کہ یہ آپ کے لئے خاص ہیں، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی کے لئے یہ حلال نہیں ہیں، جیسے کہ اللہ کا ارشاد ہے: ﴿وأزواجه أمهاتهم﴾ ((باقی خلوص لفظ میں نہیں اس لئے کہ مجاز جناب حضرت الرسالۃ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور یہ بھی ہے کہ یہ امور مذکورہ تو نکاح کے مصالح، ثمرات اور فروع ہیں اور نکاح کی بنا تو زوج کے لئے زوجہ پر ملکیت کے واسطے ہے، یہاں تک کہ زوج پر ملک نکاح کے عوض مہر لازم ہوا ہے، اور اس کے مالک ہونے کی وجہ سے طلاق بھی اسی کے ہاتھ میں ہے)) یعنی اگر نکاح کی وضع ان مصالح کے لئے ہوتی جو کہ ان دونوں کے درمیان میں مشترک ہیں تو زوجہ کے لئے زوج پر مہر واجب نہ ہوتا اور طلاق صرف زوج کے ساتھ خاص نہ ہوتی، پس جب زوج پر مہر واجب ہے اور طلاق بھی اس کے ساتھ خاص ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کی وضع زوج کے لئے زوجہ پر ملکیت قائم ہونے کے لئے ہے۔

((اور جب ایسے دو لفظوں سے نکاح درست ہے جو لغۃً ملک پر دلالت بھی نہیں کرتے تو اس لفظ سے جو ملک پر دال ہے بطریق اولی نکاح درست ہوگا، اور ان دو لفظوں یعنی نکاح اور تزویج سے نکاح اس لئے درست ہے کہ یہ دونوں اس عقد کے لئے ایک علم کا درجہ اختیار کر چکے ہیں)) یہ ایک اشکال کا جواب ہے کہ جب آپ نے کہا کہ لفظ نکاح اور تزویج لغۃً ملک پر دال نہیں تو مناسب یہ ہے کہ ان سے

نکاح درست نہ ہو، تو اس کا جواب یہ دیا کہ ان سے نکاح اس لئے درست ہے کہ یہ نکاح کے لئے علم بن چکے ہیں اور اعلام میں معنی لغوی کی رعایت لازمی نہیں۔

قلنا الخلوص فی الحکم ......

امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلال کا ایک جواب یہ ہے کہ "ہبہ" کے لفظ سے نکاح کا درست ہونا صرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ یہ امت کے لئے بھی ہے، باقی لفظ "خالصۃ" سے جو خصوصیت سمجھ میں آرہی ہے وہ خصوصیت "حکم نکاح" کی طرف راجع ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح بغیر مہر کے بھی لفظ ہبہ سے درست ہے، اور دوسرے لوگ اگر لفظ "ہبہ" سے نکاح کرنا چاہیں تو نکاح درست ہے لیکن ان پر مہر واجب ہوگا۔

دوسرا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ خصوصیت کا ذکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج کے لئے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اور اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی کے لئے ان سے نکاح کرنا درست نہیں، کیونکہ وہ آپ کے ساتھ خاص ہیں۔ اور دیگر لوگوں کی بیویاں ان کی وفات کے بعد کسی اور سے نکاح کر سکتی ہیں۔

امام شافعیؒ نے جو دوسری دلیل اس سلسلے میں پیش کی تھی کہ "نکاح میں بہت ساری مصلحتیں ہیں اور لفظِ نکاح وتزویج کے علاوہ کوئی لفظ ان مصالح کو متضمن ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا"۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ثمرات ہیں، اصل نکاح میں ان کو کوئی دخل نہیں، اصل نکاح زوج کے لئے زوجہ پر ملک قائم ہونا اور اس کی وجہ سے زوج پر مہر کا لازم ہونا اور زوج کا طلاق کا مالک ہونا ہے۔ باقی یہ چیزیں جو آپ نے ذکر کی ہیں یہ تو ثمرات ہیں ورنہ تو پھر میاں بیوی ان سب چیزوں میں شریک ہیں، تو ہونا یہ چاہیے کہ ملکیتِ زوج کے ساتھ مختص نہ ہو، اور طلاق بھی زوج کے ساتھ مختص نہ ہو، اور مہر بھی خاص طور پر زوج کے ذمے نہ ہو، بلکہ ان امور میں بھی زوجین دونوں شریک رہیں، حالانکہ یہ امور زوج کے ساتھ مختص ہیں۔

دلیل اول کا تیسرا جواب یہ ہے کہ نکاح کا معنی ہے زوج کے لئے زوجہ پر ملکیت قائم ہونا اور تزویج کا معنی بھی یہی ہے، ان دونوں لفظوں سے ہم نے نکاح کو جائز قرار دیا ہے حالانکہ ان لفظوں میں لغۃ ملک والا معنی نہیں پایا جاتا لہٰذا جن لفظوں میں لغۃً ملک والا معنی ہے یعنی ان سے تو بطریق اولی نکاح جائز ہونا چاہئے۔

لأنهما صارا علمین ...... : اب اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب لفظ نکاح اور تزویج لغۃً ملک پر دلالت نہیں کرتے تو ان سے نکاح صحیح نہیں ہونا چاہیے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں لفظ عقد نکاح کے لئے علم بن چکے ہیں، اور اعلام میں لغوی معنی کی رعایت نہیں رکھی جاتی، لہذا یہاں بھی معنی لغوی کی رعایت نہیں رکھی جائیں گی اور ان دونوں لفظوں سے عقدِ نکاح کو درست قرار دیا جائے گا۔

لفظِ بیع سے نکاح منعقد ہونے کا بیان

وكذا ينعقد أي النكاح بلفظ البيع لما قلنا: من طريق المجاز فإن البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة، والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل: ينبغي أن يثبت العكس أيضاً بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب، أي ينبغي أن يصح إطلاق اسم النكاح وإرادة البيع أو الهبة بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب، فإن النكاح وُضِعَ لملك المتعة فيذكر و يراد به ملك الرقبة قلنا: إنما كان كذلك أي: إنما يصح إطلاق اسم المسبب على السبب إذا كان أي: السبب علة شرعت للحكم أي:لذلك المسبب أي:يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك مثلاً، فإن الملك يصير كالعلة الغائية له، فإن قال: إن ملكتُ عبدًا فهو حرّ، أو قال: إن اشتريت فشراه متفرقاً يعتق فى الثاني لا في الأوّل، رجل قال: إن ملكت عبداً فهو حر، فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد، فإنه بعد اشتراء النصف الآخر لايوصف بملك العبد و إن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لأنه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفاً: إنه مشترى العبد.

وهذا بناء على أن إطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف فى حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف إنما هو بطريق الحقيقة، أما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن فى بعض الصور صار هذا المجاز حقيقةً عرفيةً، ولفظ المشترى من هذا القبيل، فإنه بعد الفراغ من الشراء يسمّى مشترياً عرفاً، فصار منقولاً عرفياً، أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفاً، ففى قوله: إن ملكت يراد الحقيقة اللغوية، وفى قوله: إن اشتريت الحقيقة العرفية، والمسئلة المذكورة غير مقصودة فى هذا الموضع، بل المقصود المسئلة التي تأتي

وهي قوله: فإن قال: عنيت بأحدهما الآخر صدق ديانةً لا قضاءً، فيما فيه تخفيف يعني في صورة إن ملكت عبداً فهو حر، إن قال: عنيت بالملك الشراء بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانةً و قضاءً لأن العبد لايعتق في قوله إن ملكت و يعتق في قوله: إن اشتريت فقد عنى ما هو أغلظ عليه، و في قوله: إن اشتريت إن قال عنيت بالشراء الملك بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب، صُدِّقَ ديانةً لا قضاءً لأنه أراد تخفيفاً، أما اذا كان سبباً محضاً، هذا الكلام يتعلق بقوله: إنما كان كذلك إذا كان علة فلا ينعكس، أي: لايصح إطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله: فإذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين إلى آخره فإنه قد فهم منه أنه إذا لم يكن الأصلية والفرعية من الطرفين لايجرى المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي إليه في الجملة ولايكون شرعيته لأجله، كملك الرقبة؛ إذ ليس شرعيته لأجل حصول ملك المتعة؛ لأن ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والأخت من الرضاعة ونحوهما.

ترجمہ: ((اور اسی طرح نکاح لفظ بیع کے ساتھ بھی منعقد ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا)) یعنی مجاز کے طور پر اس لئے کہ لفظ بیع ملک رقبہ کے لئے وضع کیا گیا ہے تو اس سے مسبب مراد لیا جائے گا، اور وہ ملک متعہ ہے اور اس جملے یعنی و کذا ینعقد الخ کا عطف مصنف کے قول "وکذا نکاح غیرہ عندنا" پر ہے۔ ((اگر اشکال میں کہا جائے کہ مناسب یہ ہے کہ مسبب کا سبب پر اطلاق کرتے ہوئے اس کا عکس بھی ثابت ہو)) یعنی مناسب یہ ہے کہ اسم نکاح کا اطلاق کر کے بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب بیع اور ہبہ کا ارادہ صحیح ہو، اس لئے کہ نکاح ملک متعہ کے لئے وضع کیا گیا ہے تو اس کو ذکر کر کے اس سے ملک رقبہ مراد لی جائے۔ ((تو ہم جواب میں عرض کریں گے کہ یہ اسی طرح)) یعنی اطلاق اسم المسبب علی السبب ((اس وقت ہوگا جب سبب ایسی علت ہو کہ حکم اس کے لئے ہی مشروع ہو)) یعنی اس سبب کی مشروعیت سے مقصود یہی مسبب ہو ((جیسے کہ بیع ملک کے لئے وضع ہے، مثلاً اس لئے کہ ملک بیع کے لئے بمنزلہ علت غائیہ کے ہے پس اگر کسی نے کہا: "إن ملكتُ عبداً فهو حر" یا کہا: "إن اشتريتُ عبداً" پھر اس کو متفرق طور پر خریدا تو ثانی میں (غلام) آزاد ہوگا پہلی صورت میں نہیں)) ایک آدمی نے کہا "إن ملكتُ عبداً فهو حر" پھر آدھا غلام خریدا اور بیچ دیا پھر نصف آخر

خریدا تو شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ نصف آزاد نہ ہوگا، اور وہ ہے "عبد کا مالک ہونا" اس لئے کہ نصف آخر کے خریدنے کے بعد اس کو ملکِ عبد کے ساتھ متصف نہیں کیا جاتا، اور اگر کہا "إن اشتریتُ عبداً فهو حرّ" پھر آدھا غلام خریدا اور بیچ دیا، پھر نصف آخر خریدا تو یہ نصف آزاد ہو جائے گا، اس لئے کہ نصف آخر کے خریدنے کے بعد وہ شراءِ عبد کے ساتھ متصف ہوتا ہے، اور اس کو عرف میں مشتری العبد کہتے ہیں۔ اور اس کی بنا اس پر ہے کہ صفات مشتقہ جیسے اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ کا اطلاق موصوف پر حقیقت کے طور پر ہوتا ہے جب کہ مشتق منہ موصوف کے ساتھ قائم ہو، البتہ مشتق منہ کے زوال کے بعد مجاز لغوی ہو جاتا ہے، لیکن بعض صورتوں میں یہ مجاز حقیقتِ عرفیہ بن جاتا ہے، اور لفظ مشتری بھی اسی قبیل سے ہے، اس لئے کہ شراء سے فراغت کے بعد اس کو بھی عرفاً مشتری کہا جاتا ہے، یہ منقول عرفی ہوا۔ باقی لفظ مالک کا اطلاق زوال ملک کے بعد نہیں ہوتا عرفاً، لہٰذا إن ملکت کے قول میں حقیقت لغویہ مراد ہوگی اور ان اشتریت میں حقیقت عرفیہ مراد ہوگی، اور یہ مسئلہ مذکورہ اس مقام پر مقصود نہیں مقصود آگے آنے والا مسئلہ ہے اور وہ یہ ہے ((کہ اگر کسی نے کہا کہ میری مراد ایک سے دوسرے کی تھی (شراء سے ملک یا ملک سے شراء مراد تھی) تو جس صورت میں اس کو تخفیف مل رہی ہو اس صورت میں صرف دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی نہ کہ قضاءً)) یعنی "إن ملکتُ عبداً" والی صورت میں اگر کہا کہ ملک سے میری مراد شراء ہے بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب، تو اس میں اس کی دیانۃً وقضاءً دونوں طرح سے تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ "إن ملکت" والی صورت میں عبد آزاد نہیں ہوتا اور "اشتریت" والی صورت میں آزاد ہو جاتا ہے، اس نے از خود مشکل کو مراد لیا، اور "إن اشتریت" والی صورت میں اگر کہا کہ میری مراد شراء سے بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب ملک تھی تو صرف دیانۃً اس کی تصدیق ہوگی قضاءً نہیں، اس لئے کہ اس میں اس نے تخفیف کا ارادہ کیا ہے ((البتہ جب سبب محض ہو)) اس کلام کا تعلق مصنف کے قول "إنما کان کذلك إذا کان علۃً" کے ساتھ ہے ((تو اس کا عکس نہ ہوگا)) یعنی اطلاق اسم المسبب علی السبب درست نہ ہوگا ((اسی بات کی وجہ سے جو ہم نے کہی)) وہ یہ کہ جب اصلیت اور فرعیت جانبین سے ہو تو مجاز طرفین سے جائز ہوگا، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب اصلیت وفرعیت طرفین سے نہ ہو تو پھر مجاز بھی طرفین میں جاری نہ ہوگا۔ اور سبب محض سے مراد وہ سبب ہے جو فی الجملہ مسبب کی طرف مفضی ہو، اس

کی مشروعیت مسبب کی وجہ سے نہ ہو جیسا کہ ملک رقبہ کی مشروعیت ملک متعہ کے حصول کے لئے نہیں،
کیونکہ ملک متعہ (بعض صورتوں میں) ممنوع ہونے کے باوجود ملک رقبہ مشروع ہے، جیسے کہ غلام اور
رضاعی بہن وغیرہ کی ملک حاصل ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔

وكذا ينعقد أي النكاح..........

نکاح کا ''لفظ ہبہ سے منعقد ہونا'' اسی پر عطف ہے ''نکاح کا لفظِ بیع سے منعقد ہونا'' جیسے ہبہ سے انسان رقبہ کا مالک ہوتا ہے، اور وہ سبب ہے ملک متعہ کے لئے اور اس سے نکاح جائز ہے، اسی طرح سے بیع سے انسان رقبہ کا مالک ہوتا ہے اور یہ سبب ہے ملک متعہ کا، لہٰذا لفظ بیع سے بھی نکاح ہو جائے گا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

فإن قيل ينبغي......: اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جس طرح بیع سبب اور نکاح مسبب ہے اور لفظِ بیع سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، اسی طرح اس کا عکس بھی درست ہونا چاہئے کہ لفظ نکاح سے بیع منعقد ہو؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا تو ہر جگہ جائز ہے، لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا یہ اس وقت جائز ہوگا جب سبب کی مشروعیت مسبب کے ساتھ خاص ہو، یعنی سبب صرف اسی لئے ہو کہ اس سے مسبب حاصل ہو، ایسی صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے، مثال کے طور پر ملک اور بیع میں سے بیع سبب اور ملک مسبب ہے اور بیع کی مشروعیت ملک کے لئے ہے، لہٰذا یہاں سبب بول کر مسبب مراد لینا اور مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے، اور جہاں سبب، سببِ محض ہو تو ایسی صورت میں سبب بول کر مسبب مراد لینا تو جائز ہے لیکن اس کا عکس جائز نہیں ہوگا۔ لفظ ''بیع'' کا نکاح کے لئے سبب ہونا اسی قبیل سے ہے، لہٰذا ''بیع'' بول کر نکاح مراد لینا جائز ہوگا، البتہ نکاح بول کر ''بیع'' مراد لینا جائز نہیں ہوگا۔

مسئلہ کی وضاحت

قال إن ملكتُ عبداً......: یہ کافی تفصیلی مسئلہ ہے اس کی تفصیل سے پہلے تمہید کا جاننا ضروری ہے۔ تمہید یہ ہے کہ ملک اور شراء میں بایں طور فرق ہے کہ ملک کے لئے اجتماع اور ہاتھ میں ہونا ضروری ہے جب کہ شراء کے لئے اجتماع اور کسی شی کا ہاتھ میں ہونا ضروری نہیں، مثلاً ایک آدمی کہتا ہے ''إن اشتريت عبداً فهو حر'' یعنی ''اگر میں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے'' تو اب آدھا غلام خریدا اس کو بیچا، پھر آدھا خریدا، یہ آدمی اب پورے غلام

کا مشتری مانا جائے گا اور یہ غلام بھی آزاد ہو جائے گا، لیکن اگر وہ کہتا ہے کہ "إن ملکت عبداً فهو حر" یعنی "اگر میں غلام کا مالک بنوں تو وہ آزاد ہے"، اس صورت میں اگر آدھے کا مالک بنا پھر بیچ دیا، پھر آدھے کا مالک بنا تو یہ آدمی غلام کا مالک نہیں کہلائے گا، اور غلام بھی آزاد نہیں ہوگا۔

مزید اس کی تفصیل یہ ہے کہ اسماء مشتقات مثلاً اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ وغیرہ کا اطلاق کسی موصوف پر صفت کے قائم ہونے کی حالت میں حقیقتاً ہوگا لیکن اگر زوالِ صفت کے بعد اطلاق ہو تو مجازاً ہوگا ہاں کبھی یہ مجاز بھی عرف کی وجہ سے حقیقت عرفیہ بن جاتا ہے۔ اب ہمارے پاس دو زاویے ہو گئے:

1. اسم مشتق کا اطلاق موصوف پر صفت کے قائم ہونے کی حالت میں علی سبیل الحقیقہ ہے۔
2. زوالِ صفت کے بعد اطلاق علی سبیل المجاز ہے، لیکن یہ مجاز کبھی حقیقت عرفیہ بن جاتا ہے۔

اب پہلے زاویہ کی مثال مالک کی ہے کہ کسی آدمی نے آدھا غلام خریدا، بیچ دیا، پھر آدھا خریدا، یہاں مالک کا اطلاق اس شخص پر حقیقتاً نہیں، کیونکہ پورے غلام کا ابھی مالک نہیں، اس لئے کہ آدھا غلام اس کے ہاتھ سے نکل گیا صفت زائل ہو گئی۔ دوسرے زاویہ کی مثال مشتری ہے، چنانچہ مشتری کا اطلاق اس شخص پر جس نے آدھا غلام خریدا، پھر آدھا خریدا لغۃً تو مجاز ہے لیکن عرف میں حقیقت ہے۔

اب آیئے اصل مسئلے کی طرف کہ ایک آدمی کہتا ہے "إن اشتریتُ عبداً فهو حرٌ" اور کہتا ہے اس سے میری مراد ملک ہے تو یہ بات بالکل درست ہے اور دیانۃً وقضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر کہتا ہے "إن ملکتُ عبداً فهو حرٌ" اور کہتا ہے کہ اس سے میری مراد شراء ہے تو یہ بھی جائز ہے البتہ جس صورت میں یہ قائل اپنے لئے تخفیف کو چاہے گا، اس صورت میں دیانۃً ہم اس کی تصدیق کریں گے لیکن قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ کہے "إن اشتریت عبداً فهو حرٌ" اور کہتا ہے شراء سے میری مراد ملک ہے، اس صورت میں دیانۃً تصدیق ہوگی لیکن قضاءً نہیں ہوگی، کیونکہ یہ اپنے نفس پر تخفیف چاہتا ہے، اور اگر کہتا ہے "إن ملکتُ عبداً فهو حرٌ" اور ملک سے شراء مراد لیتا ہے تو "قضاءً ودیانۃً تصدیق ہوگی کیونکہ یہ اپنے نفس پر سختی چاہتا ہے، یہ تو اس سبب کی بات تھی جس کی مشروعیت مسبب کے لئے ہو۔

أما إذا کان سبباً محضاً...... : جہاں سبب، سبب محض ہو یعنی فی الجملہ مسبب کی طرف مفضی ہو تو اس صورت میں سبب بول کر مسبب مراد لینا تو جائز ہے، لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں، جیسا ملک رقبہ اور ملک متعہ، ہبہ اور نکاح، اسی طرح بیع اور نکاح، چنانچہ نکاح کے لفظ سے ہبہ اور بیع منعقد نہیں ہوگی کیونکہ ہبہ اور بیع

نکاح کے لئے سبب محض ہے۔

سببیت اور مسببیت پر تفریع اور استعارہ سے متعلق سوال اول کا جواب

فيقع الطلاق بلفظ العتق، أي بناء على الأصل الذي نحن فيه فإن العتق وضع لإزالة ملك الرقبة والطلاق لإزالة ملك المتعة، وتلك الإزالة سبب لهذه أي إزالة ملك الرقبة سبب لإزالة ملك المتعة؛ إذ هي تفضى إليها، و ليست هذه أي إزالة ملك المتعة مقصودة منها أي من إزالة ملك الرقبة، فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافاً للشافعي رحمه الله، لما قلنا: إنه إذا لم يكن المسببُ مقصوداً من السبب لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب۔ ولا يثبت العتق أيضاً بطريق الاستعارة. جواب إشكال وهو أن يقال: سلَّمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب، لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة، ولا بد فی الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله: إذ كل منهما إسقاط بنى على السراية واللزوم. اعلم أن التصرفات إما إثباتات كالبيع والإجارة والهبة ونحوها وإما إسقاطاتٌ كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها، فإن فيها إسقاطَ الحق، والمراد بالسراية ثبوت الحكم فی الكل بسبب ثبوته فی البعض، وباللزوم عدم قبول الفسخ، وإنما لا يثبت بطريق الاستعارة أيضاً لما قلنا، لأنها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع، كيف شرع و لا اتصال بينهما فيه، أي بين الإعتاق والطلاق فی معنی المشروع، كيف شرع لأن الطلاق رفع قيد النكاح، والإعتاق إثبات القوة الشرعية فإن فی المنقولات اعتبرت المعانی اللغوية، ومعنى العتق لغةً القوة، يقال: عتق الطائر إذا قوى فطار عن وكره، ومنه عتاقُ الطير، ويقال عتق البكر إذا أدركت وقويت فنقله الشرع إلى القوة المخصوصة.

ترجمہ: ((لفظ عتق کے ساتھ طلاق واقع ہوجائے گی)) اس اصل کی وجہ سے جس میں ہماری گفتگو جاری ہے ((اس لئے کہ عتق کی وضع ازالۂ ملک رقبہ کے لئے ہے، اور طلاق کی وضع ازالۂ ملک متعہ کے لئے، اور یہ ازالہ اس کے لئے سبب ہے)) یعنی ازالۂ ملک رقبہ سبب ہے ازالۂ ملک متعہ کے لئے ((اس لئے کہ یہ (ازالۂ ملک رقبہ) اس کی (ازالہ ملک متعہ کی) طرف مفضی ہے، لیکن ازالۂ ملک متعہ اس ازالہ ملک رقبہ سے مقصود نہیں، لہٰذا عتق بلفظ الطلاق ثابت نہ ہوگا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے برخلاف)) مذکورہ ہماری تقریر کی وجہ سے کہ جب مسبب سبب سے مقصود نہ ہوتو اطلاق اسم المسبب علی السبب درست نہیں

ہے۔((اور عتق بطور استعارہ بھی ثابت نہ ہوگا)) یہ ایک اشکال کا جواب ہے کہ معترض کہے کہ چلو ہم نے تسلیم کیا کہ عتق بلفظ الطلاق بطور اطلاق اسم المسبب علی السبب ثابت نہیں ہوتا لیکن مناسب یہ ہے کہ بطریق استعارہ (عتق) ثابت ہو اور استعارہ میں چونکہ وصف مشترک ضروری ہے تو اس کو بیان کیا ((کہ یہ دونوں اسقاطات کے قبیل سے ہیں تو ان کی بناء سرایت اور لزوم پر ہوگی)) معلوم ہونا چاہیئے کہ تصرفات یا تو اثباتات کے قبیل سے ہونگے جیسے بیع، اجارہ اور ہبہ وغیرہا یا اسقاطات کے قبیل سے ہونگے جیسے طلاق، عتاق، عفو عن القصاص وغیرہ، کیونکہ ان میں اسقاط حق ہوتا ہے اور متن میں سرایت سے مراد بعض میں حکم کے ثابت ہونے سے کل میں حکم کا ثابت ہونا ہے، اور لزوم سے مراد فسخ کا قبول نہ کرنا ہے، جیسا کہ ہم نے کہا کہ عتق بطور استعارہ بھی ثابت نہ ہوگا ((اس لئے کہ یہ ہر وصف بے درست نہیں ہوتا بلکہ معنی مشروع کے ساتھ کہ کس طرح مشروع ہوا اور اس میں ان دونوں کے درمیان کوئی اتصال نہیں)) یعنی اعتاق اور طلاق میں معنی مشروع کے اندر کہ یہ کیسے مشروع ہوا، کوئی اتصال نہیں۔ ((اس لئے کہ طلاق تو رفع قید نکاح ہے اور اعتاق قوت شرعیہ کا اثبات ہے)) کیونکہ منقولات میں معانی لغویہ کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور عتق لغت میں قوت کے معنی میں آتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے "عَتَقَ الطائر" یعنی پرندہ قوی ہوا اور اپنے آشیانے سے اڑا، اسی سے "عتاق الطیر" (اس کا اطلاق قوی پرندوں پر ہوتا ہے) ہے اور جیسے کہا جاتا ہے "عَتَقَ البِکر" جب لڑکی بالغ ہو جائے اور قوی ہو جائے، تو اب شریعت نے اس کو ایک قوت مخصوصہ کی طرف نقل کر دیا۔

فیقع الطلاق بلفظ العتق......

سببیت کی بات چل رہی تھی کہ احکام شرع میں بھی اگر سبب مسبب پائے گئے تو سبب بول کر مسبب مراد لیا جائے گا، اور اس سلسلے میں ایک مثال لفظ ہبہ یا لفظ بیع کے ساتھ نکاح منعقد ہونے کی دی تھی، اس سلسلے میں مزید تفصیل وتفریع یہ ہے کہ اعتاق کہہ کر طلاق مراد لینا جائز ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ عتق ازالۂ ملک رقبہ کے لئے وضع ہے، اور طلاق ازالۂ ملک متعہ کے لئے وضع ہے اور ازالۂ ملک رقبہ سبب ہے ازالۂ ملک متعہ کے لئے، لہٰذا اس وجہ سے اعتاق (سبب) بول کر طلاق (مسبب) مراد لینا جائز ہے، البتہ اس کا عکس یعنی طلاق کا لفظ بول کر اعتاق مراد لینا جائز نہیں کیونکہ یہ سبب، سبب محض ہے اور پہلے یہ بات واضح کر دی گئی ہے کہ جہاں سبب، سبب محض ہو وہاں مسبب بول کر سبب مراد نہیں لیا جاسکتا، اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے ان کے ہاں طلاق بول کر اعتاق مراد لینا

بھی اسی طرح جائز ہے جس طرح اعتاق بول کر طلاق مراد لینا جائز ہے۔

استعارہ سے متعلق پانچ سوالات میں سے سوالِ اول کا جواب

ولا یثبت العتق أیضاً...... : یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے اور سوال جواب میں پڑنے سے پہلے چند تمہیدی باتیں سمجھ لینی چاہئیں۔

① پہلی بات یہ ہے کہ بعض چیزیں از قبیلِ اثباتات ہوتی ہیں، جیسے بیع، ہبہ کہ ان کے ذریعے انسان کو تصرف کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ''اجارہ'' کہ اس کے ذریعے انسان کو منافع کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اور بعض چیزیں از قبیلِ اسقاطات ہوتی ہیں مثلاً: طلاق، عتاق، عفو عن القصاص وغیرہ، کہ ان امور میں انسان کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔

② دوسری بات سرایت سے متعلق ہے، سرایت کا معنی ہے کہ ثبوت فی البعض، ثبوت فی الکل کو مستلزم ہو، مثلاً غلام یا لونڈی کا بعض حصہ آزاد ہو جائے تو بقیہ حصہ بھی آزاد ہی شمار ہوگا۔

③ تیسری بات لزوم کے بارے میں ہے کہ لزوم اس چیز کو کہتے ہیں جس میں فسخ کا کوئی احتمال باقی نہ رہے، جیسے طلاق سوچ سمجھ دی یا بن سوچے تو واقع ہو جائے گی، اس میں فسخ کا احتمال نہیں ہے۔ باقی طلاق رجعی میں جو رجوع کیا جاتا ہے یہ طلاق سے رجوع نہیں ہوتا بلکہ بیوی کی طرف رجوع ہوتا ہے، طلاق تو اپنی جگہ برقرار رہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کے بعد شوہر تین کی بجائے دو طلاقوں کا مالک ہوتا ہے۔

سوال: ہم نے کہا تھا کہ ایک شخص اعتاق کا لفظ بول کر طلاق مراد لے سکتا ہے لیکن اس کا برعکس نہیں، یعنی طلاق بول کر عتاق مراد لینا جائز نہیں، مثلاً کوئی آدمی اپنی لونڈی سے کہتا ہے ''طلقتكِ'' یعنی میں نے تجھے طلاق دے دی، اور کہتا ہے کہ اس سے میری مراد اعتاق ہے، یہ درست نہیں، وجہ پہلے بیان ہو چکی ہے کہ اعتاق طلاق کے لئے سبب محض ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس میں اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں طلاق بول کر اعتاق مراد لینا بھی درست ہے اور وہ استدلال کرتے ہیں اس بات سے کہ یہاں مجاز نہ سہی استعارہ تو موجود ہے، اور استعارہ کے لئے مشبہ مشبہ بہ میں وجہ شبہ ہونی چاہئے، وہ یہاں موجود ہے، اس لئے کہ یہ دونوں (طلاق، اعتاق) از قبیل اسقاطات ہیں، پھر دونوں سرایت اور لزوم پر مبنی ہیں، سرایت پر مبنی ہونا تو اس طرح ہے کہ اگر کوئی شخص بیوی کو کہتا ہے تیرے نصف کو طلاق تو اس کلام سے پوری بیوی کو طلاق ہو جائے گی، اسی طرح اگر کوئی شخص لونڈی کو کہتا ہے تیرا نصف

آزاد تو وہ پوری آزاد ہو جائے گی، اور دونوں میں لزوم اس طرح ہے کہ آپ نے طلاق دے دی تو دے دی، اسی طرح اعتاق کہہ دیا تو کہہ دیا، اب ان میں فسخ کا احتمال نہیں، لہٰذا یہاں پر ایک کا استعارہ دوسرے کے لئے جائز ہونا چاہیے، حالانکہ آپ اس کے قائل نہیں ہیں، یہ اشکال بھی بڑا وقیع ہے، لیکن جواب بہت ہی بہترین ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں استعارہ کے لئے جو وجہ شبہ بیان کی گئی ہے وہ درست نہیں، اس لئے کہ ان دونوں یعنی طلاق اور اعتاق کے درمیان از روئے شرع مشابہت ہونی چاہئے، جب کہ از روئے شرع دونوں میں مشابہت نہیں ہے، جو مشابہت آپ نے بیان کی وہ لغوی ہے، وجہ یہ ہے کہ طلاق تو رفع القید یا ازالۃ القید کا نام ہے جب کہ اعتاق اثبات القوۃ کا نام ہے (کیونکہ عتق کا معنی قوۃ ہے جیسے کہا جاتا ہے "عَتَقَ الطائرُ" جب کہ پرندہ قوی ہو اور اپنے گھونسلے سے اڑنے کے قابل ہو، اور اسی سے عتاق الطیر کا لفظ ہے) تو ایک میں رفع اور ایک میں اثبات ہے، لہٰذا دونوں میں کوئی مشابہت نہیں، اس وجہ سے طلاق کا استعارہ عتاق کے لئے درست نہیں ہے۔

استعارہ سے متعلق دوسرے، تیسرے، چوتھے اور پانچویں سوال کا جواب

فإن قيل الإعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله على ما عرف في مسئلة تجزي الإعتاق، والطلاق إزالة القيْد فوجدت المناسبةُ المجوِّزة للاستعارة بينهما. قلنا: نعم يعنى أن الإعتاق إزالة الملك عند ابى حنيفة فى مسئلة تجزى الإعتاق، لكن بمعنى أن التصرف الصادر من المالك هي، أي: إزالة الملك لا بمعنى أن الشارع وضع الإعتاق لإزالة الملك، فالمراد بالإعتاق إثبات القوة، أي: يراد بالإعتاق إثبات القوة المخصوصة لأن الشارع وضعه له. فيرد على هذا أن الإعتاق فى الشرع إذا كان موضوعاً لإثبات القوة المخصوصة ينبغي أن لا يسند إلى المالك فإنه ما أثبت قوة فأجاب بقوله فيسند إلى المالك مجازاً؛ لأنه صدر منه سببه وهو إزالةُ الملك، فيكون المجاز فى الإسناد كما فى "أنبت الربيعُ البقلَ" أو يطلق، أي: الإعتاق عليها أي: على إزالة الملك مجازاً فقوله: أعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب، وحينئذ يكون المجاز فى المفرد، فقوله: أو يطلق عطف على قوله فيسند. فإن قيل: ليس مجازاً، هذا إشكال على قوله: أو يطلق عليها مجازاً أي ليس إطلاق الإعتاق على إزالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول أي: منقول شرعي، والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا: منقول فى إثبات القوة

المخصوصة، لافی إزالة الملك، ثم يطلق مجازاً على سببه وهو إزالة الملك، يرد عليه أي على ما سبق أن الطلاق رفع القيد، والإعتاق إثبات القوة الشرعية، إنا نستعير الطلاق وهو إزالة القيد لإزالة الملك لا للفظ الإعتاق حتى يقولوا: الإعتاق ما هو، فالاتصال المُجوِّز للاستعارة موجودٌ بين إزالة الملك وإزالة القيد و لا يتعلق مبحثُنا أن الإعتاق ما هو فالجواب، اعلم أن هذا الجواب ليس لإبطال هذا الإيراد فإن هذا الإيراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر، وهو أن إزالة الملك أقوى من إزالة القيد، وليست أي إزالة الملك لازمة لها أي: لإزالة القيد فلا تصح استعارة هذه أي: إزالة القيد لتلك أي لإزالة الملك بل على العكس فإن الاستعارة لاتجرى إلا من طرفٍ واحدٍ كالأسد للشجاع.

ترجمہ:((اگر کہا جائے کہ اعتاق تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں ازالہ ملک کو کہتے ہیں)) جیسے کہ تجزیٔ اعتاق کے مسئلہ سے معلوم ہوتا ہے((اور طلاق بھی ازالہ قید کو کہتے ہیں تو (ایسی مناسبت پائی گئی جو ان دونوں کے درمیان استعارہ کو جائز قرار دیتی ہے ہم نے کہا ٹھیک ہے)) یعنی مسئلہ تجزی اعتاق میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اعتاق ازالہ ملک کے لئے ہے((لیکن بایں طور کہ جو تصرف مالک سے صادر ہو وہ ہے ازالۂ ملک نہ یہ کہ شارع نے اعتاق کو ازالۂ ملک کے لئے وضع کیا ہے، لہٰذا اعتاق سے مراد اثبات قوت ہے)) یعنی اعتاق سے مراد قوت مخصوصہ ہے، اس لئے کہ شارع نے اس کو اسی کے لئے وضع کیا ہے، اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب شارع نے اعتاق کو قوتِ مخصوصہ کے لئے وضع کیا ہے تو پھر مناسب یہ ہے کہ اس کی اسناد مالک کی طرف نہ ہو، کیونکہ اس نے تو قوت کو ثابت نہیں کیا، مصنف نے اپنے اس قول سے جواب دیا کہ((اس کو مالک کی طرف مجازاً مسند کیا جاتا ہے کیونکہ اس سے اس کا سبب یعنی ملک کو زائل کرنا صادر ہوتا ہے)) تو یہ "أنبت الربيعُ البقل" کی طرح مجاز فی الاسناد ہے۔((یا اعتاق کا اطلاق ملک کے ازالے پر مجازاً ہو)) لہٰذا "أعتق فلانٌ عبدَه" کا معنی "أزال ملكه" ہوگا، بطریق إطلاق اسم المسبب علی السبب، اس وقت مجاز فی المفرد ہوگا اور مصنف کے قول أو يطلق کا عطف فيسند پر ہے۔

((اور اگر کہا جائے کہ یہ مجاز نہیں ہے)) یہ ایک اشکال ہے مصنف کے قول "أو يطلق عليها مجازاً" پر، یعنی "ليس إطلاق الإعتاق على إزالة الملك بطريق المجاز" اعتاق کا اطلاق

ازالۂ ملک پر مجاز کے طور پر نہیں، ((بلکہ یہ اسم منقول ہے)) یعنی منقول شرعی ہے اور منقول شرعی حقیقت شرعیہ ہوتی ہے ((تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ اعتاق منقول ہے اثبات قوت مخصوصہ میں) نہ کہ ازالہ ملک میں ((پھر مجازاً اس کے سبب یعنی ازالۂ ملک پر اس کا اطلاق ہونے لگا))۔ ((اس پر اعتراض ہوتا ہے)) یعنی ماقبل میں جو گزرا کہ طلاق رفع قید کا نام ہے اور اعتاق اثبات قوت شرعیہ کا ((کہ ہم تو طلاق جو کہ ازالۂ قید ہے کا استعارہ (سیدھا) ازالہ ملک کے لئے کرتے ہیں)) لفظ اعتاق کے لئے نہیں کرتے یہاں تک کے (احناف کی طرف سے) کہا جائے کہ اعتاق کیا ہے؟ تو ازالۂ ملک اور ازالۂ قید کے درمیان استعارہ کا مجوز علاقہ پایا گیا (ألا وهی صفة الإزالة) اور ہماری بحث اعتاق سے متعلق نہیں (کہ کہا جائے) کہ وہ کیا ہے۔

تو اس کا جواب)) واضح رہے کہ اس اعتراض کے ابطال کے لئے یہ جواب نہیں کیونکہ یہ اعتراض بجا ہے بلکہ استعارہ کو ایک دوسرے طریقے سے باطل کیا جا رہا ہے ((وہ یہ کہ ازالۂ ملک قوی ہے ازالہ قید سے اور ازالۂ ملک ازالۂ قید کے لئے لازم بھی نہیں ہے، لہٰذا ازالۂ قید کا استعارہ ازالۂ ملک کے لئے جائز نہیں بلکہ اس کے برعکس (یعنی استعارۂ إزالة الملک لإزالة القید) درست ہے، اس لئے کہ استعارہ صرف طرف واحد سے جاری ہوتا ہے جیسے کہ اسد کا استعارہ شجاع کے لئے (فلذا لا يجوز استعارة الشجاع للأسد).

سوال اول دوم: فإن قيل الإعتاق إزالة الملك عند أبی حنيفة رحمه الله......: معترض کہتے ہیں کہ طلاق ازالۂ قید کا نام ہے، اور آیئے ہم آپ کو آپ کے امام صاحب کی زبانی سنا دیتے ہیں کہ انہوں نے اعتاق نام رکھا ہے ازالہ ملک کا، لہٰذا طلاق میں بھی ازالہ ہے اور اعتاق میں بھی ازالہ ہے، تو دونوں میں استعارہ کو جائز قرار دینے والی مناسبت موجود ہے، طلاق کے لئے اعتاق کا استعارہ درست ہے، تو آپ کیوں اس سے انکار کرتے ہیں؟

جواب: اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے بڑی احتیاط سے کام لیا ہے، فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے جو اعتاق کا معنی ازالہ ملک بیان کیا ہے یہ مالک کے اعتبار سے ہے شریعت کے اعتبار سے نہیں، کیوں کہ یہ کام مالک کا ہے کہ وہ اپنی ملک کو زائل کر دے، باقی شریعت اس سے قوۃ مخصوصہ مراد لیتی ہے لہٰذا اعتبار شریعت کا

ہوگا اس لئے کہ بات شریعت کی چل رہی ہے۔

سوال سوم: فیرد علیٰ هذا أن الاعتاق...... : اس پر معترض نے اعتراض کیا ہے کہ جب اعتاق نام ہے "اثبات قوۃ شرعیہ" کا وہ تو شریعت ثابت کرتی ہے، پھر اعتاق کی نسبت مالک کی طرف کیوں ہوتی ہے، حالانکہ کہتے ہیں "فلان أعتق عبده" لہٰذا یہ نسبت درست نہیں ہونی چاہئے؟

جواب: اس کے جواب میں دو باتیں کہی ہیں ایک تو یہ کہ یہ مجاز فی الاسناد ہے یعنی نسبة الشيء الى غير ما هو له جیسے أنبتَ الربيعُ البقلَ میں کہ "ربیع" سبب ہے، اسی طرح مالک بھی سبب ہے اس لئے اس کی طرف نسبت کردی، دوسری بات یہ ارشاد فرمائی کہ اثبات قوۃ شرعیہ کا اطلاق ازالہ ملک پر از قبیل مجاز ہے اور یہ ایسا ہے جیسے اسد کا اطلاق شجاع پر مجازاً ہوتا ہے، اس اعتبار سے یہ مجاز فی المفرد ہوگا۔

سوال چہارم: فإن قيل ليس مجازاً...... : اس جواب پر پھر معترض نے یہ اعتراض کر دیا ہے کہ یہ کہنا کہ اعتاق کا اطلاق ازالۂ ملک پر مجازاً ہو رہا ہے، ہمیں تسلیم نہیں ہے، بلکہ اعتاق کا اطلاق ازالہ ملک پر حقیقت ہے مجاز نہیں، اس لئے کہ یہ منقول شرعی ہے اور منقول شرعی حقیقت ہوا کرتا ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اعتاق کا ایک معنی ازالہ ملک اور دوسرا معنی اثبات القوۃ ہے، لہٰذا اعتاق جو شرعاً منقول ہے وہ اثبات القوۃ کے معنی میں منقول ہے، اور یہ اس کا معنی حقیقی ہے، اب اگر اس کا اطلاق ازالہ ملک پر ہو تو یہ مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت، کیونکہ شرعاً یہ ازالہ ملک کے معنی میں منقول نہیں ہے۔

يرد عليه أي ما سبق...... : یہ آخری سوال جواب ہے اور اس کا تعلق ہے طلاق کے معنی رفع القید اور اعتاق کے معنی إثبات القوۃ الشرعیہ سے۔

سوال پنجم: معترض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ہم طلاق کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے کرتے ہیں بیچ میں اعتاق کو لاتے ہی نہیں، ہم طلاق بول کر اعتاق کو مراد نہیں لیں گے بلکہ یہاں طلاق بول کر ازالہ ملک کو مراد لیتے ہیں، اب طلاق میں بھی ازالہ موجود ہے اور ازالہ ملک میں بھی ازالہ موجود ہے، لہٰذا دونوں میں مناسبت پائی گئی تو استعارہ درست ہونا چاہیے؟

جواب: مصنف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ اعتراض حق ہے اور قوی ہے اس کا جواب تو ہم نہیں دیتے بلکہ ہم استعارہ کو ایک دوسرے طریقے سے باطل کرتے ہیں، پہلے یہ بات سمجھ لیں کہ مستعار منہ، وجہ شبہ میں

اقوی ہونا چاہئے بمقابلہ مستعار لہ کے، لہٰذا اب دیکھ لیں طلاق اور ازالہ ملک میں اقوی ازالہ ملک ہے تو اقوی کا استعارہ ضعیف کے لئے درست ہے، لیکن اس کا عکس درست نہیں، جیسا کہ ''اسد'' کا استعارہ شجاع کے لئے کر سکتے ہیں لیکن ''شجاع'' کا استعارہ اسد کے لئے نہیں کر سکتے، اسی طرح ازالۂ ملک کا استعارہ طلاق کے لئے تو درست ہے، لیکن طلاق کا استعارہ ازالۂ ملک کے لئے درست نہیں۔

مزید تفریع بمع وضاحت

وكذا إجارة الحر، عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق، وإنما قيّد بالحر حتى لو كان عبداً ثبت البيعُ، تنعقد بلفظ البيع دون العكس؛ لأن ملكَ الرقبة سببٌ لملك المنفعة، وهذه المسئلة مبنية أيضاً على الأصل المذكور: "إن الشيء إذا كان سبباً محضاً يصح إطلاقه على المسبب دون العكس" ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة جواب إشكال، وهو أن يقال: إذا صح استعارة البيع للإجارة ينبغي أن يصح عقد الاجارة بقوله: بعت منافعَ هذه الدار، في هذا الشهر، بهذه. لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله: لأن ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله: "ولا يلزم" وقوله: ذلك إشارة إلى عدم الصحة باللفظ المذكور، بل لأن المنفعة المعدومة لا تصلح محلاً للإضافة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا تصح، فكذا المجاز عنها، فالإجارة إنما تصح إذا أضيف العقد إلى العين، فإن العينَ يقوم مقام المنفعة فى إضافة العقد، ثم اعلم أن فى الأمثلة المذكورة وهى النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والإجارة بلفظ البيع، الحق أن جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اسم السبب على المسبب لأن الهبة ليست سبباً لملك المتعة الذي ثبت بالنكاح بل إطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما فى اللازم وهو الاستعارة، ثم إنما لا يثبت العكس لما ذكرت أن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد، وأما مثال البيع والملك فصحيح. واعلم أنه يعتبر السماع فى أنواع العلاقات لا فى أفرادها فإن إبداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة، وعند البعض لابد من السماع، فإن النخلة تطلق على الإنسان الطويل دون غيره؛ قلنا: لاشتراط المشابهة فى أخص الصفات.

ترجمہ: ((اسی طرح حر کا اجارہ)) اس کا عطف مصنف کے قول "فيقع الطلاق بلفظ العتق " پر

ہے، اور اجارہ کو حر کے ساتھ مقید کیا کیونکہ اگر عبد ہو تو (بوجہ اسکے مال ہونے کے) بیع ثابت ہو جائے گی، ((لفظ بیع کے ساتھ منعقد ہو جائے گا، لیکن اس کا عکس نہ ہوگا، کیونکہ ملک رقبہ ملک منفعت کے لئے سبب ہے)) اس مسئلہ کی بنا بھی مذکورہ اصل "إنّ الشيء إذا كان سبباً محضاً يصح إطلاقه على المسبب دون العكس" پر ہے ((اور بیع کو منفعت کی طرف مضاف کرنے کی صورت میں عدم صحت لازم نہ آئے گی)) یہ ایک اشکال کا جواب ہے کہ یہ کہا جائے کہ جب بیع کا استعارہ اجارہ کے لئے جائز ہے تو مناسب ہے کہ عقد اجارہ ان الفاظ سے بھی درست ہو "بعتُ منافع هذه الدار في هذا الشهر بهذه" جب کہ ان الفاظ سے اجارہ درست نہیں ((کیونکہ یہ فسادِ مجاز کی وجہ سے نہیں)) یہ مصنف کے قول "ولا يلزم" کی دلیل ہے، اور "ذلك" سے عدم الصحۃ بلفظ المذکور کی طرف اشارہ ہے، ((بلکہ اس وجہ سے کہ منافع معدوم ہیں، اضافت کا محل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے یہاں تک کہ اگر اجارہ کو ان کی طرف مضاف کیا تو درست نہ ہوگا، اسی طرح مجاز بھی ان سے درست نہ ہوگا)) کیونکہ اجارہ جب درست ہوتا ہے جب بیع کو عین کی طرف مضاف کیا جائے، کیونکہ اضافتِ عقد میں عین، منافع کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔

پھر معلوم ہونا چاہیے کہ امثلہ مذکورہ میں یعنی نکاح بلفظ الہبۃ، بیع اور طلاق بلفظ العتق اور اجارہ بلفظ البیع میں حق بات یہ ہے کہ یہ سب استعارہ کے طور پر ہیں، لا بطريق اسم السبب على المسبب، کیونکہ ہبہ اس ملک متعہ کے لئے سبب نہیں جو نکاح سے ثابت ہوتی ہے بلکہ لفظ کا اطلاق ایک امر مباین پر ہے ان دونوں میں لازم کے اندر اشتراک کی وجہ سے، اور یہ استعارہ ہے، اور ان امثلہ میں جو عکس ثابت نہیں ہوتا وہ اس وجہ سے ہے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ "إن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد" البتہ بیع اور ملک کی مثال درست ہے۔

((یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ (جواز مجاز کے سلسلے میں) علاقات کی انواع میں سماع کا اعتبار ہوگا اس کے افراد میں نہیں، کیونکہ استعارات لطیفہ کی ایجاد یہ فن بلاغت سے تعلق رکھتی ہے (اور یہ جب ہی ہوسکتا ہے جب جزئیات کا ایجاد مسموع من اہل اللغۃ نہ ہو بلکہ اپنی طرف سے ہو) اور بعض حضرات کے ہاں جزئیات میں بھی سماع لازم ہے، کیونکہ نخلہ کا اطلاق صرف انسان طویل پر ہوتا ہے اس کے علاوہ کسی دوسری طویل شیء پر نہیں ہوتا، ہم جواب میں کہتے ہیں کہ یہ مخصوص صفات میں مشابہت کی

شرط کی بنا پر ہے))(کہ نخلہ میں اور انسان طویل میں طول مع الاستقامۃ، اور قطع راس کی صورت میں عدم بقاء میں اشتراک ہے، جو کہ اور کسی دوسری چیز میں نہیں)۔

وكذا إجارة الحر......

بہت پہلے سے یہ بات چلی آرہی ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے، یہ اتصال اگر مسائل شرعیہ میں موجود ہو تو ایک مسئلہ کا استعارہ دوسرے کے لئے جائز ہے، مثلاً ہبہ، بیع وغیرہ، اسی طرح کہتے ہیں کہ بیع وضع ہے ملک رقبہ کے لئے، اور اجارۃ الحر ملک منفعت کے لئے، اور ملک رقبہ ملک منفعت کے لئے سبب ہے، لہٰذا بیع کا لفظ بول کر إجارة الحر مراد لینا جائز ہے، یہاں حر کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر غلام ہو تو اجارہ کی بجائے بیع ہو جائے گی، چونکہ یہ سبب "سبب محض" ہے، لہٰذا سبب بول کر مسبب مراد لینا تو جائز ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں، لہٰذا اجارہ بول کر بیع مراد لینا جائز نہیں۔

ولا يلزم عدم الصحة......: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب بیع بول کر إجارة الحر کو مراد لینا جائز ہے تو پھر "بیع منافع" بول کر اجارہ بطریق اولی جائز ہونا چاہئے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ ناجائز ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کہتا ہے "بعتُ منافعَ هذه الدار في هذا الشهر بهذه الدراهم" تو اس سے اجارہ منعقد نہیں ہوتا، آخر ایسا کیوں ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ سببیت کے لحاظ سے تو یہ درست ہونا چاہئے، لیکن یہاں ایک اور وجہ سے فساد آیا ہے، وہ یہ کہ منافع چونکہ شی معدوم ہیں، اور شی معدوم کی بیع جائز نہیں، کیونکہ اس میں بیع کی اضافت منافع کی طرف ہے حالانکہ منافع کی طرف اضافت کرتے ہوئے اگر لفظِ اجارہ استعمال ہو تو تب بھی یہ اجارہ درست نہیں، اور ہونا یہ چاہیے کہ اجارہ میں منافع کا نام نہ لیا جائے، بلکہ بیع کو عین کی طرف منسوب کیا جائے تو عین منافع کے قائم مقام ہو جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے میں آپ کا گھر اتنی مدت کے لئے اتنے کرائے پر لے رہا ہوں، تو یہاں گھر منافع کا قائم مقام ہو جاتا ہے۔

تنبیہات ثلاثہ کا بیان

❶ تنبیہ تو یہ ہے کہ جو مثالیں ماقبل میں ذکر ہوئی ہیں حقیقت یہ ہے کہ یہ سبب مسبب کی مثالیں نہیں بلکہ استعارہ کی مثالیں ہیں، کیونکہ ہر ایک کا مفہوم دوسرے سے متباین ہے۔

❷ تنبیہ یہ ہے کہ استعارہ چونکہ طرف واحد سے جاری ہوتا ہے، اس لئے ہم نے بار بار عرض کیا کہ ان امثلہ میں عکس ثابت نہیں ہوتا، البتہ بیع اور ملک میں سببیت کا علاقہ ہے۔

❸ علاقات مجاز کی انواع میں تو سماع ضروری ہے، البتہ افراد میں ضروری نہیں، مثلاً علاقہ کـون، أول وغیرہ یہ انواع ہیں، تو ان کے لئے سماع ضروری ہے کہ آپ ان علاقوں سے آگے نہیں نکل سکتے کہ آپ اپنا کوئی علاقہ بنادیں۔ البتہ افرادِ مجاز میں آپ کو اختیار ہے اس لئے کہ بلاغت کی یہ شان ہے کہ بلاغت والا شخص سبب مسبب یا حال محل وغیرہ کا علاقہ افراد کے اندر خود متعین کرتا ہے۔

دوسری ایک رائے اس سلسلے میں یہ ہے کہ جیسے انواع علاقاتِ مجاز میں سماع ضروری ہے اسی طرح افراد مجاز کے لئے بھی سماع ضروری ہے، لہٰذا افرادِ مجاز کا سماع بھی اہلِ لغت سے ضروری ہوگا۔ چنانچہ نخلہ کا اطلاق اس انسان پر ہوتا ہے جو طویل ہو اس کے علاوہ کسی اور طویل چیز پر نہیں ہوتا۔ لیکن مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو رد کر دیا ہے کہ یہاں بھی جو نخلۃ کا اطلاق انسان پر ہے اس میں بھی مشابہت کی وجوہ موجود ہیں، ایک طول اور لمبائی ہے اور ایک یہ کہ سر کاٹنے کے بعد زندہ نہ رہنا چاہے، کھجور کا سر کاٹیں یا انسان کا، لہٰذا جس میں یہ دو وجہیں ہوں اس کے لئے نخلۃ کے لفظ کا استعارہ ہو سکتا ہے، ورنہ نہیں۔

مجاز کی خلفیت کا بیان

مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما في حق الحكم، فعنده التكلم بهذا ابني للأكبر سنا منه في إثبات الحرية خلف عن التكلم به في إثبات البنوة، والتكلم بالأصل صحيح من حيث أنه مبتدأ وخبر، وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به، والأصل ممتنع، ومن شرط الخلف إمكان الأصل و عدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما، اتفق العلماء في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها، ثم اختلفوا أن الخلفية في حق التكلم أو في حق الحكم فعندهما في حق الحكم أي: الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ "هذا ابني" خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا، وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بأن لفظ: "هذا ابني" إذا أريد به الحرية خلف عن لفظ "هذا حر" فيكون التكلم باللفظ

الـذي يـفـيـد عيـن ذلك المعنى بطريق المجاز خلفاً عن التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة، وبعضهم فسّروه بأن لفظ "هذا ابنى" إذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابنى إذا أريد بـه البـنـوة، والوجه الأوّل صحيح فى المعنى مفيدٌ للغرض فإن لفظ "هذا ابنى" خلف عن لفظ "هذا حر" أي : قـائـم مـقـامـه، والأصـل وهو "هذا حر" صحيح لفظاً وحكماً، فيصح الخلف لكن الوجه الثاني أليق بهذا المقام لأمرين: أحدهما أن المجاز خلفٌ عن الحقيقة بالاتفاق، ولم يذكروا الـخـلاف إلا فـى جهة الـخليفة، فيجب أن لايكون الخلاف فيما هو الأصل و فيما هو الخلف، بل الخلاف يكون فى جهة الخلفية فقط، فعندهما "هذا ابنى" إذا كان مجازاً خلف عن "هذا ابنى" إذا كـان حـقيـقة في حق الحكم، أي: حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي، وعند أبي حنيفة رحـمـه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين، فعلى كلا المذهبين الأصل "هذا ابني" والخلاف فى الجهة فقط، فعندهما من حيث الحكم، وعنده من حيث اللفظ، ولو كان الـمراد أن "هـذا ابـنـى" خـلف عـن "هـذا حـر" فـالـخلاف يكون فى الأصل والخلف لا في جهة الخلفية. والأمر الثاني أن فخر الاسلام رحمه الله قال: إنه يشترط صحة الأصل من حيث أنه مبتدأ و خبر مـوضـوع لـلإيـجـاب بصيغته، وقد وجد ذلك فإذا وجد وتعذر العمل بحقيقته أي: بالمعنى الـحقيقي فصحة الأصل من حيث أنه مبتدأ و خبر و تعذر العمل بالمعنى الحقيقى مخصوصان بهذا ابنى مراداً به البنوة. فأما "هذا حر" فإنه صحيح مطلقاً، والعمل بحقيقته غير متعذر، فعلم أن الأصل هذا ابنى مراداً به البنوة.

ترجمہ: ((امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں اور صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں حکم میں، پس امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں "هـذا ابـنـی" کا جملہ استعمال کرنا ایسے غلام کے لئے جو کہ اس قائل سے عمر میں بڑا ہو، یہ اثبات حریت کے سلسلے میں خلیفہ ہے اس "هـذا ابـنـی" کا جو کہ اس سے اثبات بنوۃ مراد ہو۔ اور اصل پر تکلم درست ہے کہ (هـذا ابني) مبتدا خبر ہیں۔ اور صاحبین کے ہاں اس لفظ سے ثبوت حریت یہ خلیفہ ہے ثبوت بنوت کا اسی لفظ سے اور اصل ممتنع ہے، اور خلفیت کے لئے یہ شرط ہے کہ اصل ممکن ہو، اور عدم ثبوت کسی عارض کی وجہ سے ہو تو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں غلام آزاد ہو جائے گا، صاحبین کے ہاں نہیں))۔

اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، یعنی اس کی فرع ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ آیا خلفیت تکلم میں ہے یا حکم میں، صاحبین کے ہاں حکم میں ہے، یعنی وہ حکم جو اس لفظ سے بطور مجاز ثابت ہو، جیسے ثبوت حریت مثلاً "هذا ابني" سے، یہ خلیفہ ہے اس حکم کا جو اس لفظ سے بطور حقیقت ثابت ہو، جیسے ثبوت بنوّت مثلاً اور امام ابوحنیفہ کے ہاں (مجاز) تکلم میں (حقیقت کا) خلیفہ ہے، بعض شارحین نے اس قول کی اس طرح تفسیر کی ہے کہ "هذا ابني" کا لفظ جب اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے "هذا حر" کا، لہٰذا اس لفظ پر تکلم جو بعینہ اس معنی کا بطور مجاز فائدہ دیتا ہے خلیفہ ہے اس لفظ پر تکلم کا جو بعینہ اس معنی کا فائدہ بطور حقیقت دیتا ہے، اور بعض نے یہ تفسیر کی ہے کہ لفظ "هذا ابني" جب اس سے حریت مراد ہو یہ خلیفہ ہے "هذا ابني" کا جب اس سے بنوت مراد ہو، پہلی وجہ معنی کے اعتبار سے درست ہے اور مفید للغرض بھی ہے، کیونکہ لفظ "هذا ابني" یہ "هذا حر" کے قائم مقام ہے، اور اصل جو کہ "هذا حر" ہے لفظاً وحکماً دونوں طرح درست ہے، تو خلف اب صحیح ہوگا لیکن وجہ ثانی اس مقام کے لحاظ سے دو امور کی وجہ سے زیادہ مناسب ہے، پہلا امر ان میں سے یہ ہے کہ مجاز بالاتفاق حقیقت کا خلیفہ ہے اور علماء نے اختلاف صرف جہت خلفیت میں کیا ہے، لہٰذا لازم ہے کہ اختلاف اصل اور خلف میں نہ ہو بلکہ اختلاف صرف جہت خلفیت میں ہو، صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے ہاں "هذا ابني" جب مجاز ہو تو یہ خلیفہ ہے "هذا ابني" کا جب حقیقت ہو، حکم میں، یعنی (هذا ابني) اس کا حکم مجازی خلیفہ ہے حکم حقیقی کا، اور امام ابوحنیفہ کے ہاں یہ لفظ خلیفہ ہے بعینہ اسی لفظ کا لیکن دو جہتوں سے، دونوں مذہبوں کی بنا پر اصل "هذا ابني" ہے اور اختلاف فقط جہت میں ہے، صاحبین کے ہاں (خلفیت) من حیث الحکم ہے اور امام ابوحنیفہ کے ہاں من حیث اللفظ، اور اگر مراد یہ ہو کہ "هذا ابني" یہ "هذا حر" کا خلیفہ ہے تو پھر اختلاف اصل اور خلف میں ہوگا، جہتِ خلفیت میں نہ ہوگا۔ اور امر ثانی یہ ہے کہ علامہ فخر الاسلام نے کہا کہ اصل کی صحت بایں طور شرط ہے کہ وہ مبتدا خبر ہو، اور وہ صیغہ اثبات کے لئے موضوع ہو (یعنی بایں وضع ہو کہ اس سے کوئی حکم ثابت ہو) اور جب یہ بات پائی جائے اور اس کی حقیقت یعنی معنی حقیقی پر عمل کرنا متعذر رہو (تو صیرورت الی المجاز ہوگی) لہٰذا صحتِ اصل بایں طور کہ وہ مبتدا خبر ہو، اور پھر معنی حقیقی پر عمل کا متعذر رہونا یہ دونوں "هذا ابني" کے ساتھ مخصوص ہیں، باقی "هذا حر" تو یہ مطلقاً صحیح ہے، اور اس کے معنی حقیقی پر عمل بھی متعذر نہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ اصل "هذا ابني" ہے جب کہ اس سے بنوۃ مراد ہو۔

مسئلةُ المجاز خلفٌ عن الحقيقة......

مسئلہ بالکل واضح ہے کہ حقیقت اصل اور مجاز فرع ہے، اس میں کسی کو اختلاف نہیں، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ جہت خلفیت کیا ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم کے اعتبار سے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اعتبار سے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں اگر حقیقت اپنے الفاظ کے اعتبار سے درست اور صحیح ہو لیکن اس حقیقت کے حکم پر کسی وجہ سے عمل نہ ہو سکتا ہو تو مجاز اس کا خلیفہ ہو جائے گا فی حق التکلم۔ جب کہ صاحبین اس کے قائل ہیں کہ مجاز خلیفہ ہے اس اعتبار سے کہ اگر حقیقت کے حکم پر عمل کرنا ممکن ہو تو پھر مجاز خلیفہ بنے گا ورنہ نہیں۔ مثال کے طور پر ایک شخص اپنے سے بڑے غلام کو کہتا ہے "هذا ابني" کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ اب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقت ہے "هذا ابني، المراد به البنوة" اور مجاز ہے "هذا ابني المراد به الحرية" البتہ ہم حقیقت کو دیکھتے ہیں کہ الفاظ کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے، لیکن اس پر عمل متعذر ہے کہ کسی کا بیٹا اس سے عمر میں بڑا نہیں ہو سکتا، لہٰذا مجاز کی طرف صیرورت ہوگی اور مجاز اس کا خلیفہ ہوگا، اور حریت ثابت ہو جائے گی۔ صاحبین فرماتے ہیں "هذا ابني، المراد به البنوة" حقیقت ہے اور "هذا ابني المراد به الحرية" یہ مجاز ہے، اب حقیقت کو ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے حکم پر عمل کرنا ممکن نہیں، لہٰذا حقیقت درست نہیں، جب حقیقت درست نہیں تو مجاز کی طرف صیرورت بھی نہیں ہوگی، صاحب تنقیح کا کلام آپ نے سماعت فرمایا۔ اب صاحب توضیح ترتیب کو بدل کر صاحبین کا مذہب مقدم اور امام صاحب کا مذہب مؤخر کر کے فرماتے ہیں کہ صاحبین کے ہاں مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، حکم کے اعتبار سے ان کی نظر میں "هذا ابني المراد به البنوة" یہ حقیقت ہے اور "هذا بني المراد به الحرية" یہ مجاز ہے، گویا "هذا ابني" بمعنی "هذا حرٌّ" کے ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، تکلم کے اعتبار سے۔ اس بات کی دو طرح تفسیر کی گئی ہے:

1. امام ابوحنیفہؒ کے ہاں "هذا ابني، المراد به الحرية" خلیفہ ہے "هذا حرٌّ" کا، تو بطورِ مجاز جو معنی الفاظ سے حاصل ہو رہا ہے، وہی معنی دوسرے الفاظ سے بطورِ حقیقت حاصل ہو رہا ہے۔

2. امام ابوحنیفہؒ کے ہاں "هذا ابني المراد به الحرية" خلیفہ ہے، "هذا ابني المرادُ به البنوة" کا۔

صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ پہلے والا معنی بالکل صحیح اور درست ہے، اس لئے کہ مقصد اور غرض ہے حریت، اور "هذا حرٌّ" ہی اس کے لئے موضوع اور موزون ہے۔ البتہ اس مقام کے لحاظ سے دوسرے والے معنی کو

اولیت حاصل ہے کہ "هذا ابني المرادُ به البنوة" حقیقت ہے اور "هذا ابن ي المراد به الحرية" اس سے مجاز ہے۔ اور اس کی اولیت کی دو وجہیں ہیں:

① پہلی وجہ یہ ہے کہ اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، بلکہ اختلاف جہتِ خلفیت میں ہے، لہٰذا حقیقت اور مجاز دونوں فریق کی نظر میں متفق ہونا چاہئے اور یہ تب ہی ہوگا جب کہ حقیقت "هذا ابني، المراد به البنوة" ہو اور "هذا ابني المراد به الحرية" اس سے مجاز ہو، اس لئے کہ صاحبین نے بھی اس طرح مانا ہے۔

② دوسری وجہ یہ ہے کہ فخر الاسلام علامہ بزدوی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر حقیقت الفاظ کے اعتبار سے درست ہو لیکن اس کے حکم پر عمل نہ ہو سکے تو اس وقت صیر ورت الی المجاز ہوگی، اب ہم دیکھتے ہیں کہ "هذا حر" پر عمل کرنا کوئی مشکل کام نہیں، البتہ اگر بڑی عمر کے آدمی کو "هذا ابني" کہہ دے تو یہ ایسا کلام ہے کہ اس پر عمل کرنا مشکل ہے لہٰذا مجاز کی طرف صیر ورت ہوگی تو اس کلام سے بھی وجہ ثانی کی تائید ہوتی ہے۔

اختلاف کا خلاصہ

فحاصل الخلاف أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا؟ فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز، وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية.

ترجمہ: اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ جب لفظ استعمال کیا جائے اور اس سے معنیٰ مجازی مراد لیا جائے تو کیا اس لفظ کے معنیٰ حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے یا نہیں؟ صاحبین کے ہاں شرط ہے لہٰذا جہاں بھی معنیٰ حقیقی ممتنع ہوگا مجاز درست نہ ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں لفظ کے معنیٰ حقیقی کا ممکن ہونا شرط نہیں بلکہ صرف لفظ کا عربیت کے اعتبار سے درست ہونا کافی ہے۔

فحاصل الخلاف......

آخر میں صاحب توضیح اختلاف کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب لفظ استعمال ہو، اور اس سے معنیٰ مجازی مراد ہو تو کیا اس لفظ سے معنیٰ حقیقی کا ممکن ہونا ضروری ہے یا نہیں؟ صاحبین اس کو ضروری قرار دیتے ہیں جب کہ امام صاحب ضروری قرار نہیں دیتے، بلکہ ان کے ہاں لفظ کا عربیت کے اعتبار سے صحیح ہونا کافی ہے۔

مجاز کی خلفیت میں فریقین کے دلائل

لهما أن في المجاز ينتقل الذهنُ من الموضوع له إلى لازِمه أي: اللازم موقوف على الأول أي: الموضوع له، فيكون اللازم خلفاً و فرعاً للموضوع له، وهذا هو المراد بالخليفة في حق الحكم، فلا بد من إمكانه أي: إمكان الأول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه، وأيضاً بناء على الأصل المتفق عليه أن من شرط صحةً الخلف إمكان الأصل كما في مسئلة: "مسِّ" السماء فإن إمكانَ الأصل فيها شرط لصحة الخلف، وصورة المسئلة أن يحلف بقوله: "والله لا أمَسُّ السماء" تجب الكفارة لأن الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين، وتجب الكفارة، وفي كل موضع لايمكن البر لا ينعقد اليمين و لا تجب الكفارة، ففي مسئلة "مس السماء" البر، وهو المَسُّ، ممكن في حق البشر، كما كان للنبي عليه السلام. وإن حلف لأشرَبنَّ الماءَ الذي في هذا الكوز، ولا ماء فيه، لا تجب الكفارة لأن الأصلَ وهو البرُّ غيرُ ممكن، فالمستشهد هاتان المسئلتان، والفرق الذي بينهما وإنما لم نذكر في المتن مسئلة الكوز؛ لأن المعتاد في كتبنا ذكرهما معاً، فكل منهما ينبيء عن الآخر.

ترجمہ: ((صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مجاز میں ذہن موضوع لہ سے اس کے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے، تو ثانی یعنی لازم موقوف علی الاول ہے)) یعنی موضوع لہ پر، تو لازم خلف اور فرع ہوگا موضوع لہ کے لئے، اور خلفیت في الحكم سے یہی مراد ہے ((لہذا ضروری ہے کہ اس کا امکان ہو)) یعنی اول جو کہ معنی موضوع لہ ہے ممکن ہو، معنی مجازی کے اس پر موقوف ہونے کی وجہ سے اور اس اصل متفق علیہ کی وجہ سے بھی کہ صحت خلف کے شرائط میں سے ایک شرط اصل کا ممکن ہونا ہے ((جیسا کہ مسئلہ "مس السماء" میں ہے)) کیونکہ اس میں صحت خلف کے لئے امکانِ اصل شرط ہے، اور مسئلے کی صورت یہ ہے کہ کوئی قسم کھائے "والله لأمسُّ السماء" (کہ بخدا میں ضرور آسمان کو چھوؤں گا) تو کفارہ واجب ہوگا اس لئے کہ کفارہ برّ کا خلیفہ ہے اور ہر وہ مقام جہاں برّ ممکن ہو یمین منعقد ہو جاتی ہے، اور کفارہ واجب ہو جاتا ہے، اور ہر وہ مقام جہاں برّ ممکن نہ ہو تو یمین بھی منعقد نہ ہوگی اور کفارہ بھی واجب نہ ہوگا، لہذا مس سماء کے مسئلہ میں برّ جو کہ (آسمان کو) مس کرنا ہے ممکن ہے بشر کے حق میں،

جیسا کہ نبی علیہ السلام کے لئے ثابت ہے (شب معراج میں)۔ اور اگر قسم کھا کر کہا: "لأشربن الماء الذي في هذا الكوز" (میں ضرور اس کوزے سے پانی پیوں گا) جب کہ اس میں پانی ہے ہی نہیں، اس میں کفارہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اصل جو کہ برّ ہے وہ ممکن نہیں۔ تو یہ دو مسئلے اور ان کا باہمی فرق مستشہد ہے (ھذا ابنی والے مسئلے کے لئے) اور متن میں جو کوز کے مسئلے کو ذکر نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ عموماً ہماری کتابوں میں ان دونوں مسئلوں کا ذکر اکھٹے ہوتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک مسئلہ دوسرے کی خبر دیتا ہے۔ (لہٰذا ایک کا ذکر کرنا دونوں کی یاد دلانے کے لئے کافی ہے)۔

لهما أن في المجاز......

یہ بات آپ کے سامنے آئی تھی کہ حقیقت اصل اور مجاز اس کی فرع ہے، البتہ مجاز کس طرح حقیقت کی فرع ہے تو اس جہت خلفیت میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے، یہاں سے دونوں فریقوں کے دلائل ذکر کر رہے ہیں۔

صاحبین کی دلیل

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت موضوع لہ ہوا کرتی ہے اور مجاز لازم موضوع لہ ہوا کرتا ہے، لہٰذا جب معنی موضوع لہ درست ہوگا تو لازم کی طرف صیر ورت ہوگی، ورنہ نہیں، لہٰذا معنی موضوع لہ کا امکان ضروری ہے، اب اس سلسلے میں دو مسئلے پیش کئے ہیں کہ معنی موضوع لہ کا امکان ہوگا تب ہی لازم کی طرف صیر ورت ہوگی۔

پہلا مسئلہ: مس السماء کے متعلق ہے ایک آدمی کہتا ہے "واللہ لأمَسُّ السماء" یہ حلف ہے، اور اس کی وضع بری ہونے کے لئے ہے، اور اصل چونکہ ممکن ہے لہٰذا فرع کی طرف صیر ورت ہوگی۔ اصل اس طرح ممکن ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شب معراج میں آسمانوں پر گئے ہیں، معلوم ہوا کہ انسان کے لئے آسمان کو چھونا ممکن ہے، لہٰذا یہاں یمین کا انعقاد ہوگا، لیکن حکم پر عمل مشکل ہے، کہ یہ حالف یقیناً مس السماء پر عمل نہیں کر سکتا، لہٰذا کفارہ ادا کرنا ہوگا جو کہ "بر" کا خلیفہ ہے۔ اور اس کے برعکس۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ ایک آدمی خالی کوزے کے بارے میں کہتا ہے "واللہ لأشربن الماء الذي في هذا الكوز" اب یہاں بری ہونا ممکن نہیں، کیونکہ پانی ہی نہیں۔ چونکہ اصل ممکن نہیں ہے لہٰذا فرع کی طرف صیر ورت بھی نہیں ہوگی، لہٰذا نہ تو یمین منعقد ہوگی اور نہ کوئی کفارہ لازم ہوگا۔

وإنما لم نذكرْ في المتن......: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ مسئلۃ الکوز کو متن میں ذکر کیوں نہیں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں ہماری کتابوں میں ان دونوں مسئلوں کو اکٹھا ہی ذکر کرتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کی خبر دیتا ہے، لہٰذا متن میں یہاں ایک مسئلے کو ذکر کرنے پر اکتفاء کیا گیا ہے۔

صاحبین کی دلیل کا جواب

قلنا موقوف على فهم الأوّل لاعلى إرادته؛ إذ لا جمع بينهما أي: بين الحقيقة والمجاز، والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيها أي: في الإرادة فإذا لم يتوقف على إرادة الأوّل لا يجب إمكان الأوّل، وحيث توقف على فهم الأوّل، وفهم الأوّل مبني على صحة اللفظ من حيث العربية، يكفي صحةُ اللفظ من حيث العربية فإذا فهم الأوّل وامتنع إرادته علم أن المراد لازمُه وهو عتقه من حين ملكه، فإن هذا المعنى لازم للبنوة فيجعل إقراراً فيعتق قضاء من غير نية؛ لأنه متعين و لا يعتق بقوله: يا ابني؛ لأنه استحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى، فإن الاستعارة تقع أوّلاً في المعنى و بواسطته في اللفظ فيستعار أوّلاً الهيكل المخصوص للشجاع، ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الأسد للشجاع، ولأجل أن الاستعارة تقع أوّلاً في المعنى لاتجري الاستعارة في الأعلام إلا في أعلام تدلّ على المعنى كحاتم ونحوه، ويعتق بقوله: يا حر؛ لأنه موضوع له.

ترجمہ: ((ہم جواباً کہیں گے کہ (ثانی) اول کے فہم (یعنی مجاز حقیقت کے سمجھنے) پر موقوف ہے، اس کے ارادے پر نہیں، کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی جمع نہیں)) یعنی حقیقت اور مجاز میں۔ اور مراد معنیٰ حقیقی اور مجازی ہے ((اس میں)) یعنی ارادہ میں، جب (ثانی) اول کے ارادہ پر موقوف نہیں ہوا، تو اول کا امکان بھی شرط نہیں، اور جب ثانی صرف اول کے فہم پر موقوف ہے، اور فہم اول کی بنا صحتِ لفظ من حیث العربیۃ پر ہے، تو صحتِ لفظ من حیث العربیۃ کافی ہوگی لہٰذا جب فہم اول (حقیقت) پایا جائے اور اس کا ارادہ ممتنع ہو تو معلوم ہوگا کہ اس سے لازم (مجاز) مراد ہے، جو ملکیت کے وقت سے اس (غلام) کو آزاد کرنا ہے)) کیونکہ یہ معنی بنوت کے لئے لازم ہے ((لہٰذا اس کو اقرار ٹھہرایا جائے گا، اور بغیر نیت کے قضاءً آزاد ہوجائے گا، کیونکہ یہی معنیٰ متعین ہے، البتہ "يا ابني" کے قول سے آزاد

نہ ہوگا کیونکہ اس میں بصورۃ اسم، منادی کا استحضار مطلوب ہوتا ہے، معنی کا قصد نہیں ہوتا (لہٰذا جب معنی کا قصد نہیں ہوتا) تو معنی کی تصحیح کے لئے استعارہ بھی جاری نہ ہوگا، کیونکہ استعارہ اوّلاً معنی میں ہوتا ہے اور پھر اس کے واسطے سے لفظ میں)) تو اولاً ہیکل مخصوص (جو کہ اسد کا معنی ہے) کا استعارہ ہوگا شجاع کے لئے، اور پھر اس کے واسطے سے لفظ اسد کا استعارہ ہوگا شجاع کے لئے۔ اور چونکہ استعارہ اولاً معنی میں ہوتا ہے، تو اعلام میں استعارہ جاری نہیں ہوتا، (اس لئے کہ اعلام میں معنی لغوی کا اعتبار ضروری نہیں ہوتا) الا یہ کہ وہ اعلام معنی پر دلالت کرتے ہوں (تو ان میں استعارہ ہوتا ہے) جیسے حاتم (کہ یہ سخاوت کے معنی پر دلالت کرتا ہے) اور اس جیسے اعلام۔ ((اور یا حرّ کے قول سے آزاد ہوجائے گا کیونکہ یہ اسی کے لئے موضوع ہے۔

قلنا موقوف على فهم......

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے صاحبین کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ فرع یعنی مجاز کی طرف صیرورت اصل یعنی حقیقت کے مفہوم پر موقوف ہے کہ اصل اپنے مفہوم کے اعتبار سے درست ہو اور مفہوم کی درستگی الفاظ کی صحت پر موقوف ہے، نہ کہ اصل کے ارادہ پر۔ لہٰذا پہلی مثال "هذا ابني" اپنے الفاظ و مفہوم کے اعتبار سے درست ہے، چنانچہ اس میں صیرورت الی المجاز درست ہوگی، اور غلام آزاد ہوجائے گا من حين ملكه۔

ولا يعتق بقوله يا ابني......: اگر کوئی شخص اپنے غلام کو پکارتے ہوئے کہے یا ابني! تو اس سے وہ غلام آزاد نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں منادی کا استحضار ہے اسم کی صورت میں، اور اس میں کسی معنی کا قصد و ارادہ شامل نہیں، لہٰذا اس میں استعارہ کا اعتبار نہیں ہوگا، اصل قصہ یہ ہے کہ "ابني" کے لفظ سے جو غلام آزاد ہوتا ہے تو اس میں استعارے کا اعتبار ہوتا ہے اور استعارے کے اعتبار کے لئے معنی کا قصد و ارادہ ضروری ہے، اس لئے کہ اوّلاً معنی میں استعارہ ہوتا ہے اور ثانیاً لفظ میں، لہٰذا اوّلاً ہیکل مخصوص کا استعارہ ہوتا ہے شجاع کے لئے اور پھر ثانیاً لفظ "اسد" کا شجاع کے لئے استعارہ ہوتا ہے اور "يا ابني" میں ایسا نہیں، کیونکہ یہ شخص "يا ابني" سے کسی معنی کا قصد نہیں کرتا، تو معنی میں استعارہ نہیں ہوگا، لہٰذا لفظ میں بھی استعارہ نہیں ہوگا۔

ولأجل أن الاستعارة تقع......: اس عبارت میں تفریعی طور پر ایک مسئلہ ذکر کیا کہ اعلام میں استعارہ نہیں ہوتا، اس لئے کہ اوّلاً معنی میں استعارہ ہوتا ہے، ثانیاً لفظ میں، کیونکہ مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل کرنے کا نام

استعارہ ہوتا ہے۔ اب جنس اور علم میں تضاد ہے، جب تضاد ہے تو اعلام میں جنس کا اعتبار نہیں ہوسکتا، لہٰذا اعلام میں استعارہ بھی نہیں ہوسکتا۔ البتہ اگر کوئی علم ایسا ہے جو کسی وصف مشہور کو مستلزم ہو تو پھر علم میں بھی استعارہ ہوگا، جیسے ''حاتم'' کہ جود وسخا میں مشہور ہے، لہٰذا یہاں استعارہ درست ہے۔ "ویعتق بقوله یا حر" یہ ایک چھوٹا سا مسئلہ ہے کہ ایک آدمی اپنے غلام سے کہتا ہے "یـاحر" تو وہ آزاد ہوجائے گا، کیونکہ "حر" کا لفظ حریت کے لئے ہی موضوع ہے لہٰذا اس سے وہ غلام آزاد ہوجائیگا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

فإن قيل قد ذكر في علم البيان أن زيداً أسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة؛ لأنه دعوى أمر مستحيل قصداً؛ لأن التصديق والتكذيب يتوجهان إلى الخبر، وإنما يكون استعارة إذا حذف المشبه نحو: رأيت أسداً يرمي، وإن كان هذا مستحيلاً أيضاً بواسطة القرينة لكن غير مقصود فإن القصد إلى الرؤية هنا فعلى هذا لايكون هذا ابني استعارة. اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لأجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظاً ومعنى، فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد أسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة، بناءً على الدليل الذي ذكر في المتن، فعلى هذا لايكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيهاً، وفي التشبيه لا يعتق، فعلم من هذا أنهم لا يجوزون الاستعارة إذا كانت مستلزمة لدعوى أمر مستحيل قصداً فهذا عين مذهبهما؛ لأن شرط صحة المجاز إمكان المعنى الحقيقي.

ترجمہ: اگر یہ کہا جائے کہ "إن زيداً اسد" استعارہ نہیں بلکہ بغیر آلہ تشبیہ کے تشبیہ ہے، کیونکہ یہ قصداً امر محال کا دعویٰ ہے، اس لئے کہ تصدیق وتکذیب دونوں خبر کی طرف راجع ہوتی ہیں، اور استعارہ جب ہوتا ہے جب مشبہ کو حذف کیا جائے، جیسے "رأيت اسداً يرمی" ہے، یہ بھی قرینے کے واسطے سے اگرچہ محال ہے مگر یہ مقصود نہیں، کیونکہ یہاں قصد صرف رؤیت کا ہے، تو اس بنا پر "يـا ابـني" بھی استعارہ نہ ہوگا)) یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ علماء بیان کے ہاں استعارہ کسی چیز میں مبالغہ کے واسطے معنی حقیقی کا دعویٰ کرنا ہے تشبیہ میں مشبہ کو لفظاً ومعنیً حذف کرنے کے ساتھ۔ اور استعارہ ان کے ہاں مبتدا کی خبر میں جاری نہیں ہوتا، تو ان کے ہاں "زيـدٌ أسـد" استعارہ نہیں بلکہ یہ آلۃ التشبیہ کے بغیر تشبیہ ہے، اس دلیل پر بنا کرتے ہوئے جو متن میں ذکر ہوئی، تو اس بنا پر "يـا ابـني" استعارہ نہ ہوگا بلکہ تشبیہ ہوگی، اور تشبیہ میں غلام آزاد

نہیں ہوتا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ جب استعارہ امر محال کو مستلزم ہو قصداً تو علماء بیان اس کو بعینہ جائز قرار نہیں دیتے، یہ صاحبین کا مذہب ہے، کیونکہ صحت مجاز کی شرط معنی حقیقی کا امکان ہے۔

فإن قيل قد ذُكِرَ في علم البيان......

یہ ایک بہت ہی اہم سوال و جواب ہے، سوال یہ ہے کہ علماء بیان کا بیان ہے کہ "زید أسد" میں استعارہ نہیں بلکہ بغیر آلہ تشبیہ کے تشبیہ ہے، استعارہ کیوں نہیں؟ اس لئے کہ قصداً و ارادۃً یہ ایک امر مستحیل کا دعوی ہے اور جب قصداً و نیۃً امر مستحیل کا دعوی کیا جائے تو یہ تشبیہ ہے استعارہ نہیں، اور استعارہ میں تو مشبہ کو حذف کیا جاتا ہے، چنانچہ آپ کہیں گے "رأيت اسداً يرمي" یہاں مشبہ محذوف ہے اور "زيدٌ أسد" میں مشبہ موجود ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تشبیہ ہے، اور جب "زید أسد" میں استعارہ نہیں تو پھر "هذا ابني" میں بھی استعارہ نہیں، کیونکہ "زید" مبتدا "اسدٌ" خبر ہے، اسی طرح "هذا" مبتدا اور "ابني" خبر ہے، اور خبر میں استعارہ جاری نہیں ہوتا۔

مزید تین نکتوں کا بیان

اعلم أن الاستعارة......: پھر مصنف رحمہ اللہ نے "اعلم" کے لفظ سے مزید تین نکتوں کی صورت میں اس سوال کی تفسیر بیان کی ہے:

❶ پہلا نکتہ "إن الاستعارة" سے یہ ہے کہ علماء بیان کا کہنا ہے کہ استعارہ میں مبالغہ فی التشبیہ کے واسطے کسی چیز میں معنی حقیقی کا دعوی کیا جاتا ہے، لیکن ساتھ ساتھ مشبہ حذف ہوتا ہے لفظاً بھی اور معنیً بھی۔

❷ دوسرا نکتہ "فالاستعارة لا تجري" سے ہے کہ جب یہ بات ہے تو استعارہ مبتدا کی خبر میں جاری نہیں ہوتا، جیسے "زيد أسد" میں، کیوں جاری نہیں ہوتا؟ اس لئے کہ مشبہ یہاں پر حذف نہیں تو یہ استعارہ نہیں، بلکہ بغیر آلہ تشبیہ کے تشبیہ ہے، اور "هذا ابني" بھی زيدٌ أسدٌ کی طرح ہے، اس لئے کہ "زید" مبتداء ہے اور "اسد" خبر ہے، اسی طرح "هذا" مبتداء ہے اور "ابنی" خبر ہے۔ لہٰذا جس طرح "زید أسد" میں استعارہ نہیں ہے، اسی طرح "هذا ابني" میں بھی استعارہ نہیں ہوگا بلکہ تشبیہ ہوگی، اور غلام آزاد نہیں ہوگا۔

❸ تیسرا نکتہ "فعلم من هذا" سے ہے کہ معلوم ہوا استعارہ اس صورت میں جائز نہیں جب امر مستحیل کا دعوی کرنا قصداً و ارادۃً پایا جائے۔ اب ان تین نکتوں کو ملا کر صاحبین کی بڑی تائید ہوتی ہے کیوں کہ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں معنی حقیقی از قبیل مستحیلات ہو تو استعارہ یعنی مجاز کی طرف صیرورت نہ ہوگی، اور یہ بعینہ صاحبین کا مذہب

ہے، اس لئے کہ انہوں نے صحتِ مجاز کے لئے امکانِ معنیٰ حقیقی کی شرط لگائی ہے۔

صاحبین کے استدلال کا جواب

قلنا هذا في الاستعارة في أسماء الأجناس وتسمّى استعارة أصلية لأنه يلزم حينئذ قلب الحقايق لا في الاستعارة في المشتقات، وتسمى استعارة تبعية، نحو: نطقت الحال أو الحال ناطقة، فإن هذا استعارة بالاتفاق، ولا يلزم هنا قلب الحقايق، و "هذا ابني" من هذا القبيل، هذا الذي ذكر "أن زيداً أسد" ليس استعارة بناء على أن الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ إنما هو مخصوص بالاستعارة في أسماء الأجناس، أما الاستعارة في المشتقات فإنها تجري في خبر المبتدأ عند علماء البيان، كما يقال: الحال ناطقة أي: دالة، استعير الناطقة للدالة، وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في أسماء الأجناس بل في الاسم المشتق، فيجوّزون هذا في خبر المبتدأ، و فرقهم أن الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقايق إذا كان خبر المبتدأ اسم جنس، أما إذا كان اسماً مشتقاً فلا تستلزم قلب الحقايق، نحو: الحال ناطقة، فلا تجوز في أسماء الأجناس، وتجوز في المشتقات و هنا خبر المبتدأ و هو ابني اسم مشتق، لأن معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فإنه من قبيل قولنا: الحال ناطقة، واعلم أنهم يسمون الاستعارة في أسماء الأجناس استعارة أصلية، والاستعارة في الأفعال والأسماء المشتقة استعارة تبعية؛ لأن الاستعارة إنما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه و سيأتي قريباً.

ترجمہ: ((صاحبین کے استدلال کے جواب میں ہم کہیں گے کہ یہ بات اسماء اجناس کے استعارہ میں ہے، اور اس کو استعارہ اصلیہ کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ اس میں حقائق کا پلٹنا لازم آتا ہے، مشتقات کے استعارہ میں یہ بات نہیں، اور اس کو استعارہ تبعیہ کا نام دیا جاتا ہے، جیسے نطقت الحال یا الحال ناطقة، کیونکہ یہ بالاتفاق استعارہ ہے، اور یہاں حقائق کا پلٹنا بھی لازم نہیں آتا اور "هذا ابني" بھی اسی قبیل سے ہے)) یہ جو ذکر ہوا کہ "زید أسدٌ" استعارہ نہیں، اس بات پر بنا کرتے ہوئے ہے کہ مبتدا کی خبر میں استعارہ جاری نہیں ہوتا، یہ اس استعارہ کے ساتھ مخصوص ہے جو اسماء اجناس میں ہو، باقی وہ استعارہ جو مشتقات میں ہوتا ہے سو وہ مبتدا کی خبر میں علماء بیان کے ہاں جائز ہے، جیسے کہ "الحال ناطقة أي دالة" ناطقة کو دالة کے لئے بطور استعارہ لیا گیا ہے، اور یہ استعارہ مبتدا کی خبر میں ہے (لیکن

اسماء اجناس میں نہیں بلکہ اسم مشتق میں ہے، تو اس کو وہ مبتدا کی خبر میں جائز قرار دیتے ہیں) اور انہوں نے یہ فرق کیا ہے کہ مبتدا کی خبر میں جب کہ وہ اسم جنس واقع ہو استعارہ حقائق کے پلٹنے کو مستلزم ہے، باقی جب اسماء مشتقات میں ہو تو یہ حقائق کے پلٹنے کو مستلزم نہیں، جیسے الحال ناطقة لہٰذا اسماء اجناس میں استعارہ جائز نہ ہوگا، اور اسماء مشتقات میں جائز ہوگا، اور یہاں پر مبتدا کی خبر جو "ابني" ہے، یہ بھی اسم مشتق ہے اس لئے کہ اس کا معنی ہے "مولودٌ مني" تو اس میں بھی استعارہ جائز ہوگا، کیونکہ یہ بھی ہمارے قول "الحال ناطقة" کی طرح ہے۔ معلوم ہونا چاہیے کہ انہوں (یعنی علماء بیان) نے اسماء اجناس میں استعارہ کو اصلیہ اور افعال اور اسماء مشتقات میں استعارہ کو تبعیہ کہا، کیونکہ ان (ثانی) میں استعارہ کا وقوع مشتق منہ میں وقوع کے تابع ہوتا ہے (یعنی اوّلاً استعارہ مشتق منہ میں واقع ہوتا ہے پھر اس کے تابع ہو کر مشتقات میں واقع ہوتا ہے)۔ باقی مزید تفصیل اسکی آگے آ رہی ہے۔

قلنا هذا في الاستعارة في أسماء......

سوال جتنا دقیق ہے جواب اس کا اتنا ہی سہل اور آسان ہے کہ آپ نے ساری کوشش استعارہ اصلیہ کے سلسلے میں صَرف کی ہے اور ہم بتا دیں کہ "هذا ابني" یہ استعارہ تبعیہ کے قبیل سے ہے جو کہ مشتقات میں ہوا کرتا ہے وہ افعال مشتقہ ہوں یا اسماء مشتقہ ہوں، اور استعارہ اصلیہ اسمائے اجناس میں ہوتا ہے اور استعارہ تبعیہ مبتدا کی خبر میں پایا جا سکتا ہے، جیسے الحال ناطقة، ناطقة یہ خبر ہے اور اس میں استعارہ ہے یہ تو استعارہ تبعیہ کی مثال ہے، "و فرقهم إن الاستعارة في خبر المبتدا" سے مزید وضاحت کی ہے کہ ہماری دلیل علماء بیان کا یہ قول ہے کہ استعارہ اصلیہ مبتدا کی خبر میں جاری نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ یہ حقائق کے پلٹنے پر مشتمل ہوتا ہے، مثلاً زید کو شیر کہہ دیا، تو اس کی حقیقت پلٹ دی۔ اور استعارہ تبعیہ یہ مبتدا کی خبر میں جاری ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ قلب حقائق پر مشتمل نہیں ہوتا، اور هذا ابني بھی اسی قبیل سے ہے، "ابنی" اسم مشتق ہے اور "مولود مني" کے معنی میں ہے، اور یہ الحال ناطقة کی طرح ہے، لہٰذا اس میں استعارہ جاری ہو سکتا ہے۔

واعلم أنهم يسمون......: یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ اصلیہ کو اصلیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں استعارہ بالذات جاری ہوتا ہے، اور تبعیہ کو تبعیہ اس لئے کہتے ہیں کہ مشتقات میں استعارہ بواسطہ اسمائے اجناس کے جاری ہوتا ہے۔ وتفصيله سيأتي قريباً.

استعارہ سے متعلق کچھ وضاحت

ويجب أن يعلم أن الجواب الذي أوردته في المتن إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان، وترك المناقشة على دلائلهم الواهية، وذلك أن قولهم: "زيد أسد" ليس باستعارة مع أن قولهم: "رأيت أسدا يرمي" استعارة ليس بقوي، والفرق الذي ذكرته في المتن "أن زيدا أسد" دعوى أمر مستحيل قصداً بخلاف "رأيت أسداً يرمي" لا شك أنه فرق واهٍ، وما ذكر بعد ذلك أن في أسماء الأجناس لا يجري الاستعارة في خبر المبتدأ، وتجري في الأسماء المشتقة، أضعف من الأوّل، وفرقهم أن الأوّل يفضي إلى قلب الحقايق دون الثاني أوهن من نسج العنكبوت؛ لأن قولهم: "الحال ناطقة" ليس في الاستحالة أدنى من قولهم: "زيد أسد" فما الذي أوجب أن احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة، وإنما لم أذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج إليها فإن قولهم: "الحال ناطقة" لما كانت استعارة بالاتفاق علمَ أن إمكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز، وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات وأسماء الأجناس قولهم: "هذا ابني" من قبيل المشتقات فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط إمكان المعنى الحقيقي.

ترجمہ: اور یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ وہ جواب جس کو ہم نے متن میں ذکر کیا یہ اس وقت ہے جب کہ علماء بیان کے اس وہم کو تسلیم کیا جائے، اوران کے کمزور دلائل پر مناقشہ کو ترک کیا جائے، اور یہ اس وجہ سے کہ ان کا قول "زيد أسد" استعارہ نہیں، اور "رأيت أسداً يرمي" استعارہ ہے یہ کوئی قوی بات نہیں، اور وہ فرق جس کو ہم نے متن میں ذکر کیا کہ "زيد أسد" میں قصداً امر محال کا دعویٰ ہے، اور "رايت أسداً يرمی" میں نہیں، تو یہ فرق انتہائی رکیک ہے، اور اس کے بعد جو ذکر ہوا کہ اسمائے اجناس میں مبتدا کی خبر میں استعارہ جاری نہیں ہوتا اور اسماء مشتقات میں جاری ہوتا ہے یہ پہلے والے (فرق) سے بھی زیادہ ضعیف ہے، اوران کا یہ فرق کرنا کہ اول (مبتداء کی خبر اگر از قبیل اسماء اجناس ہو تو وہ) حقائق پلٹنے کی طرف مفضی ہوتا ہے نہ کہ ثانی، تو یہ بات مکڑی کے جالے سے بھی کمزور ہے۔ کیونکہ ان کا قول "الحال ناطقة" استحالہ میں "زيد اسد" سے کم نہیں، تو پھر وہ کونسی چیز ہے جو واجب قرار دیتی ہے کہ دونوں میں سے ایک (یعنی الحال ناطقة) استعارہ ہو اور دوسرا (یعنی زید اسد) استعارہ نہیں، باقی ان

اعتراضات کو ہم نے متن میں اس لئے ذکر نہیں کیا کہ ان کے ذکر کی ضرورت ہی نہیں تھی، کیونکہ جب ان کا قول "الحال ناطقة" بالاتفاق استعارہ ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ معنیٔ حقیقی کا امکان، صحتِ مجاز کے لئے شرط نہیں۔ اور اسمائے اجناس اور مشتقات میں فرق تسلیم کرنے کی صورت میں بھی "هـذا مشتقات کے قبیل سے ہے، تو اس میں معنیٔ حقیقی کے ممکن ہونے کی شرط کے بغیر استعارہ درست ہوگا۔

ويجب أن يعلم......

یہاں سے مصنف رحمہ اللہ چھ باتیں بیان کر رہے ہیں:

۱- پہلی بات: تو یہ ہے کہ جو متن میں جواب دیا گیا وہ علمائے بیان کے نظریہ اور ان کے کمزور دلائل کی تردید کے بغیر دیا گیا ہے۔ "وذلك أن قولهم" سے پہلی تردید کا بیان ہے، مثلاً ان کا ایک قول یہ ہے کہ "زيد أسد" استعارہ نہیں اور "رأيت أسداً يرمي" استعارہ ہے، یہ قول کمزور ہے اس لئے کہ دونوں ہی میں "زيد" مشبہ اور "أســـــد" مشبہ بہ ہے، اور دونوں ہی میں امر مستحیل کا دعوی کیا گیا ہے، لہٰذا ایک کو استعارہ قرار دینا اور دوسرے کو استعارہ قرار دینا نہ یہ بات قوی نہیں۔

۲- دوسری بات: یہ ہے کہ فرق جو ہم نے متن میں ذکر کیا علماء بیان کی بات کو تسلیم کر کے کیا ہے کہ زيد أسد میں مشبہ مذکور ہے، اور قصداً و ارادۃً امر مستحیل کا دعوٰی کیا گیا ہے اور رأيت أسدا يرمی میں مشبہ مذکور نہیں اور امر مستحیل کا دعوی قصداً نہیں۔ یہ فرق بھی کمزور ہے، اور اس کی کمزوری کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔

① ایک وجہ تو یہ ہے کہ امر مستحیل کا دعوی کلام کو باطل کر دیتا ہے چاہے قصداً ہو یا قصداً نہ ہو، لہٰذا یہ فرق کمزور ہے۔

② دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ کئی دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ کلام میں امر مستحیل کا دعوی ہوتا ہے لیکن اعتبارات لطیفہ کی وجہ سے اس میں استعارہ جائز قرار دیا جاتا ہے، جیسے "رمى اسد و تكلم بدر" میں، کہ یہ دونوں جملے امر مستحیل کے دعوٰی پر مشتمل ہیں، لیکن اعتبارات لطیفہ کی وجہ سے ان میں استعارہ درست ہے۔

③ تیسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ بعض دفعہ کلام میں امر مستحیل کا دعوٰی کیا جاتا ہے، اعتباراتِ لطیفہ کے واسطے سے، البتہ وہاں ثبوت فی الواقع سے، مانع قرینہ موجود ہوتا ہے، لہٰذا یہ فرق بیان کرنا کمزور ہے۔

۳- تیسری بات: "وما ذكر بعد ذلك" سے تیسری بات کا بیان ہے، یعنی مبتدا کی خبر اگر از قسم اسمائے اجناس ہے تو اس میں استعارہ جاری نہیں ہو سکتا، اور اگر از قسم مشتقات ہے تو استعارہ جاری ہو سکتا ہے، یہ فرق بیان

کرنا دوسری بات سے زیادہ ضعیف ہے اس لئے کہ دوسری بات میں جو فرق بیان کیا گیا ہے اس کی اصل مسلم ہے، البتہ کلام اس کی تاثیر میں ہے، اور یہ تیسرا فرق تو ایسا ہے کہ اس کی اصل ہی مسلم نہیں۔

۴- چوتھی بات: "وفرقهم أن الأول" سے چوتھی بات کا بیان ہے یعنی یہ فرق بیان کرنا کہ اگر مبتدا کی خبر از قسم اسماء اجناس ہو تو وہاں استعارہ جاری نہیں ہوسکتا، کیونکہ یہ قلب حقائق کو مستلزم ہے، اور اگر مبتداء کی خبر مشتقات میں سے ہو تو وہاں استعارہ ممکن ہے، اس لئے کہ اس میں قلب حقائق نہیں ہوتا، یہ فرق بیان کرنا مکڑی کے جالے سے بھی زیادہ کمزور ہے، اس لئے کہ "الحال ناطقة" استحالہ میں "زيد أسد" سے کم نہیں، لہٰذا جب "الحال ناطقة" میں استحالہ کے باوجود آپ استعارہ کو جائز قرار دیتے ہیں تو "زيد أسد" میں کیوں جائز نہیں۔

۵- پانچویں بات: "وإنما لم أذكر هذه" سے ہے کہ ہم نے متن میں ان اعتراضات کو ذکر نہیں کیا اس لئے کہ جب "الحال ناطقة" میں علمائے بیان کے ہاں استعارہ بالاتفاق جائز ہے تو اس بات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ معنی حقیقی کا امکان معنی مجازی کے لئے شرط نہیں، لہٰذا متن میں ان اعتراضات کو ذکر کرنا ضروری نہیں۔

۶- چھٹی بات: "وعلى تقدير تسليم الفرق" سے ہے، یہ بات علی سبیل التسلیم ہے، یعنی اگر ہم آپ کی بات کو تسلیم کرلیں، تو پھر ہم کہیں گے کہ "هذا ابني" از قبیل مشتقات ہے اس لئے کہ اس کا معنی ہے "هذا مولود مني" اور مبتدا کی خبر اگر از قبیل مشتقات ہو تو اس میں استعارہ جاری ہوتا ہے تو یہاں بھی استعارہ جائز ہے۔ صاحب توضیح کی یہ باتیں آپ کے سامنے آپ کی آسانی کے لئے ہم نے الگ الگ چھ بنا کر پیش کردیں، لیکن اگر آپ چاہیں تو ان کو یکجا بھی رکھ سکتے ہیں۔

مجاز کے عموم سے متعلق تفصیل

مسئلة: قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لأنه ضروري يصار إليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة فی استعماله لأنه إنما يستعمل لأجل الداعي الذي يأتي من بعد وإذا لم تكن الضرورة فی استعماله بل يكون معنى الضرورة أنه إذا استعمل اللفظ يجب أن يحمل على المعنى الحقيقي فإذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافی العموم، بل العموم إنما يثبت إن استعمل المتكلم وأراد به المعنى العام و لا مانع لهذا لأنه ما وجد فی الاستعمال ضرورةً، وهو أحد نوعي الكلام، بل فيه من البلاغة ما ليس فی الحقيقة، وهو فی كلام الله تعالیٰ كثير، كقوله: ﴿يريد

أن ينقض فأقامه﴾ و قوله تعالىٰ: ﴿لما طغى الماء﴾ والله متعالٍ عن العجز والضرورات، نظيره قوله عليه السلام: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين و لا الصاع بالصاعين" وقد أريد به الطعام إجماعاً فلا يشمل غيره عنده ذكر الصاع وأراد به ما فيه من الطعام بطريق إطلاق اسم المحل على الحال.

ترجمہ: ((مسئلہ بعض شوافع نے کہا کہ مجاز کے لئے عموم نہیں، کیونکہ یہ ضروری ہے اور کلام میں وسعت پیدا کرنے کے لئے اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے تو اس کو بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا، ہم نے کہا کہ اس کے استعمال میں کوئی ضرورت نہیں)) کیونکہ مجاز (کئی) دواعی (اور اغراض) کی وجہ سے استعمال ہوتا ہے، جن کا ذکر بعد میں آرہا ہے اور جب اس کے استعمال میں ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ضرورت کا معنی تو یہاں پر یہ ہے کہ لفظ مستعمل ہو تو واجب ہے کہ اس کو معنی حقیقی پر حمل کیا جائے، اور جب ممکن نہ ہو تو معنی مجازی پر حمل کیا جائے، اور یہ ضرورت عموم کے منافی نہیں بلکہ عموم تو اس وقت ثابت ہوتا ہے جب متکلم لفظ کو استعمال کرے، اور اس سے معنی عام مراد لے، اور اس کے لئے کوئی مانع بھی نہیں، کیونکہ استعمال میں اسے کوئی ضرورت لاحق نہیں۔((اور یہ کلام کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے بلکہ اس میں (بعض دفعہ) ایسی بلاغت ہوتی ہے جو حقیقت میں نہیں، (لہٰذا جب حقیقت میں عموم مراد ہو سکتا ہے تو پھر مجاز میں بطریق اولیٰ عموم ہوگا کہ کلام کی ایک قسم ہونے کے ساتھ اس میں بلاغت بھی ہے) اور یہ (مجاز) اللہ کے کلام میں بکثرت موجود ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿يريد أن ينقض فاقامه﴾ وقولہ تعالیٰ ﴿لما طغى الماء﴾ جب کہ اللہ رب العزت عجز اور ضرورات سے منزہ اور مبرا ہیں۔ اس کی مثال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين "اور اس سے بالاجماع طعام مراد ہے تو یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں غیر کو شامل نہ ہوگا)) صاع کو ذکر کر کے مافی الصاع کو مراد لیا إطلاق اسم المحل على الحال کے طور پر (یعنی محل بول کر حال مراد لیا)۔

مسئلة قال بعض الشافعية......

یہ ایک پرانا مسئلہ ہے، شوافع کہتے ہیں کہ مجاز کے لئے عموم نہیں کیونکہ مجاز کی طرف صیرورت بوقتِ ضرورت ہوا کرتی ہے اور قاعدہ ہے کہ "الضرورات تتقدر بقدر الضرورة" اب ضرورت مندفع ہو جاتی ہے،

اس بات سے کہ بعض افراد کو مراد لیا جائے، لہٰذا تمام افراد کو مراد نہیں لیا جائے گا۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جو ضرورت والی بات آپ کہہ رہے ہیں اس کا مطلب نکل سکتا ہے ضرورت فی الاستعمال، لیکن یہ بات غلط ہے اس لئے کہ متکلم جس طرح مجازی کلام کو استعمال کرسکتا ہے تو وہ حقیقی بھی استعمال کرسکتا ہے، لہٰذا ضرورت فی الاستعمال والی بات تو غلط ہے، ہاں ایک اور ضرورت یہاں ہے کہ ایک لفظ استعمال ہوا ہے، اب اگر اس کو معنی حقیقی کے لئے لیتے ہیں تو مفہوم صحیح نہیں نکلتا، لہٰذا کلام کو لغو ہونے اور اخلاء اللفظ عن المرام سے بچنے کے لئے یہ کہا جاتا ہے کہ حقیقت کے بجائے مجاز کو مراد لیا جائے، اور یہ ضرورت عموم کے منافی بھی نہیں، اس لئے کہ متکلم نے لفظ، عموم کے ارادہ سے استعمال کیا ہے، اور لفظ میں عموم کی گنجائش ہے لہٰذا عموم والا معنی مراد لینے میں کوئی مضائقہ نہیں، دوسری بات یہ ہے کہ مجاز کلام کی دوقسموں میں سے ایک قسم ہے لہٰذا اگر حقیقت میں عموم مراد ہوسکتا ہے تو مجاز میں کیوں نہیں ہوسکتا، جب کہ یہ بھی کلام کی ایک قسم ہے۔

بل فیه من البلاغة......: فرماتے ہیں ضرورت کی وجہ سے مجاز کی طرف صیر ورت نہیں ہوتی بلکہ مجاز میں بعض دفعہ وہ بلاغت پائی جاتی ہے جو حقیقت میں نہیں ہوتی، اور یہ مجاز اللہ تعالیٰ کے کلام میں بہت زیادہ ہے، مطلب یہ ہے کہ فی نفسہ کثیر ہے کہ بہت ساری جگہوں میں پایا جاتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ حقیقت کے مقابلہ میں کثیر ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿یرید أن ینقض﴾ کہ دیوار گرنا چاہتی تھی، اسی طرح ﴿لما طغیٰ الماء﴾ کہ جب پانی نے سرکشی کی۔ اور اللہ تعالیٰ تو عجز اور ضرورت سے بالاتر ہے، اسی طرح اس کی نظیر حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "لا تبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین" یعنی "ایک درہم دو کے بدلے مت بیچو، اور ایک صاع دو کے بدلے مت بیچو"۔ یہاں صاع ذکر کیا اور اس سے مراد طعام ہے، یعنی جو کچھ اس میں طعام میں سے ڈالا جاتا ہے بطریق اطلاق اسم المحل علی الحال، ورنہ تو نفس صاع کا دو صاع کے بدلے بیچنا جائز ہے۔

حقیقت ومجاز کے جمع ہونے کا بیان، سوالِ اول ودوم جواب

مسئلة لا یراد من اللفظ الواحد معناه الحقیقي والمجازي معاً، لرجحان المتبوع علی التابع فلا یستحق المعتق مع وجود المعتق إذا أوصٰی لموالیه، و لا یراد غیر الخمر بقوله علیه السلام: "مَنْ شَرِبَ الخمر فاجلدوه" لأنه أرید بها ما وضعت له و لا المس بالید بقوله تعالیٰ: ﴿أو لامستم النساء﴾ لأن الوطیء وهو المجاز مراد إجماعاً. اعلم أن لفظ المولی حقیقة في المولی الأسفل وهو

المعتق، مجاز في معتق المعتق، فإذا أوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق، وكذا إذا أوصى لأولاد فلان أو لأبنائه، وله بنون وبنو بنين فالوصية لأبنائه دون بني بنيه، أما دخول بني البنين في الأمان في قوله: امنونا على أولادنا؛ لأن الأمان لحقن الدم فيبتني على الشبهات، وفي هذه المسئلة روايتان۔ ولا جمع بينهما بالحنث إذا دخل حافياً أو متنعلاً أو راكباً في "لا يضع قدمه في دار فلان" لأنه مجاز عن "لا يدخل" فيحنث كيف دخل، فهذا من باب عموم المجاز. اعلم أنا نذكر هنا مسائل تترائ إنا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز، أولها إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلانٍ يحنث إذا دخل حافياً أو متنعلاً أو راكباً، والدخول حافياً معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز، فقوله: "في لا يضع" متعلق بقوله لا جمع بينهما، وإنما حملناه على المعنى المجازي لأن معناه الحقيقي مهجور؛ إذ ليس المراد أن ينام و يضع القدمين في الدار و باقي الجسد يكون خارج الدار، وفي العرف صار عبارة عن، لا يدخل.

ترجمہ: ((مسئلہ لفظ واحد سے اس کے معنی حقیقی اور مجازی ایک ساتھ مراد نہیں لئے جاسکتے، کیونکہ متبوع (حقیقت) کو تابع (مجاز) پر ترجیح حاصل ہے، لہذا اگر کسی نے موالی کے لئے وصیت کی تو معتق کی موجودگی کی صورت میں معتق المعتق مستحق نہ ہوگا اور نبی علیہ السلام کے ارشاد پاک "من شَرِبَ الخمر فاجلدوه" میں خمر کے علاوہ کو مراد نہ لیا جائے گا، کیونکہ اس سے وہی مراد ہے جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے، اور نہ ہی اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿أو لا مستم النساء﴾ میں مس بالید مراد ہوگا۔ کیونکہ وطی جو کہ مجاز ہے بالاجماع مراد ہے))۔

معلوم رہے کہ لفظ مولی مولی اسفل جو کہ معتق (آزاد کردہ) ہے میں حقیقت ہے اور معتق المعتق (آزاد کردہ کے آزاد کردہ) میں مجاز ہے، لہذا جب کسی کے موالی کے لئے وصیت کی تو معتق کی موجودگی میں معتق المعتق مستحق نہ ہونگے، اور اسی طرح کسی کی اولاد یا ابناء کے لئے وصیت کی اور اس کے بیٹے اور بیٹوں کے بیٹے ہیں، تو وصیت بیٹوں کے لئے ہوگی بیٹوں کے بیٹوں کے لئے نہ ہوگی۔ باقی "امنونا على أبنائنا" میں بنو بنین کا امان میں داخل ہونا اس لئے ہے کہ امان حقن دم (حفاظت خون) کے لئے ہے، تو اس کی بنا شبہات پر ہے اور اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں۔

((اور "لا يضع قدمه في دار فلان" کہنے کی صورت میں ان دونوں (حقیقت و مجاز) میں جمع نہیں

ہے، حنث کے سلسلے میں جب ننگے پاؤں یا جوتا پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہوا اس لئے کہ یہ "لا یدخل" سے مجاز ہے لہٰذا جس طرح بھی داخل ہو حانث ہو جائے گا، اور یہ عموم مجاز کے قبیل سے ہے)) جان لو کہ ہم یہاں پر کئی مسائل ذکر کریں گے جن سے بظاہر یہ وہم ہوتا ہے کہ ہم نے یہاں حقیقت اور مجاز کو جمع کیا ہے لیکن حقیقۃً ایسا نہیں ہے، پہلا مسئلہ یہ کہ جب کوئی قسم کھائے "لا یضع قدمه فی دار فلانٍ" تو یہ حانث ہو جائے گا چاہے ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتا پہن کر یا سوار ہو کر، اور ننگے پاؤں داخل ہونا یہ اس کا معنی حقیقی ہے، اور باقی مجاز کے طور پر ہیں۔ مصنفؒ کا قول "فی لایضع" یہ "لا جمع بینهما" سے متعلق ہے، اور اس کو ہم نے معنی مجازی پر محمول کیا کیونکہ معنی حقیقی مہجور (متروک) ہے، کیونکہ یہ مراد نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص اس طرح لیٹ جائے کہ قدموں کو کسی کے گھر میں رکھ دے اور باقی جسم گھر سے باہر ہو، اور وہ اس حال میں سو رہا ہو تو عرف میں یہ "لایدخل" سے عبارت ہو گیا۔

تشریح المتن: حقیقت اور مجاز دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ حقیقت کو مجاز کے مقابلے میں ترجیح حاصل ہے لہٰذا جہاں حقیقی معنی مراد ہو تو اس کے ساتھ مجازی معنی مراد نہیں ہوگا، مثال کے طور پر ایک شخص نے مرنے سے پہلے وصیت کی کہ فلاں کے معتق کو میرا اتنا مال دینا، تو اب "معتق" کا لفظ فلاں کے آزاد کردہ غلام میں حقیقت ہے، اور آزاد کردہ کے آزاد کردہ میں مجاز، لہٰذا معتق کی موجودگی میں معتق المعتق وصیت کا مستحق نہیں ہوگا، اسی طرح نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: "من شَرِبَ الخمر فاجلدوه" تو اب "خمر" کا لفظ شراب میں حقیقت ہے اور باقی نشہ آور چیزوں میں مجاز ہے، لہٰذا سزا کے سلسلے میں صرف خمر مراد ہوگی باقی مراد نہیں ہونگے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿أو لامستم النساء﴾ یہاں لمس کا لفظ ہاتھ سے چھونے میں حقیقت ہے اور وطی میں مجاز ہے، اور یہاں بالا جماع وطی مراد ہے لہٰذا حقیقی معنی اب مراد نہیں ہوگا۔

اعلم أن لفظ الموالي......: صاحب توضیح مثال اول کی وضاحت میں فرماتے ہیں جب وصیت معتق کے لئے کی گئی تو وہ آزاد کردہ میں جاری ہوگی، لیکن آزاد کردہ کے آزاد کردہ میں جاری نہیں ہوگی، کیونکہ لفظ مولیٰ، یہ مولیٰ اسفل یعنی معتق میں حقیقت ہے اور معتق المعتق میں مجاز ہے۔

وكذا أذا أوصىٰ لأولاد فلان......: اسی طرح ایک آدمی نے کسی کے بیٹوں کے لئے وصیت کی تو یہ وصیت بیٹوں میں جاری ہوگی اور پوتوں میں جاری نہیں ہوگی، کیونکہ لفظ ابناء بنون میں تو حقیقت ہے اور بنو بنین یعنی بیٹوں کے بیٹے (پوتوں) میں مجاز ہے، لہٰذا قاعدہ مذکورہ کی رو سے یہاں صرف حقیقی معنی مراد ہوگا، اور مجازی معنی مراد نہیں ہوگا۔

یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز سے متعلق آٹھ عدد سوالات جن کی تفصیل آرہی ہے۔

جمع بین الحقیقۃ والمجاز سے متعلق پہلا سوال

معترض نے اعتراض یہ کیا ہے کہ جب لوگ امان طلب کرتے ہوئے کہتے ہیں "امنونا علی أولادنا" تو یہاں بیٹے اور بیٹوں کے بیٹے دونوں کو امان حاصل ہوتی ہے، اور یہاں ایک ساتھ معنی حقیقی اور مجازی دونوں جمع ہورہے ہیں جب کہ آپ نے کہا تھا کہ یہ دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے۔اس عبارت میں مصنف نے جواب دیا کہ بھائی یہاں غرض کے لحاظ سے یہ امان پوتوں کو شامل ہے، اور غرض حقن دم ہے، اور یہ بیٹوں کے بیٹوں میں بھی ہے، تو شبہ یہ ہوا کہ بیٹوں کے بیٹوں کو امان حاصل ہے یا نہیں تو اس شبہ کی وجہ سے ان کو بھی امان حاصل ہوگئی۔

ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کہتا ہے "واللہ لأضع قدمي في دار فلان" اب قدم رکھنے کا ایک معنی حقیقی ہے اور ایک مجازی، حقیقی معنی ننگے پاؤں اندر داخل ہونا ہے اور مجازی معنی منتعلا یا راکبا داخل ہونا ہے۔

معترض یہ کہتا ہے کہ یہاں آپ معنی حقیقی اور مجازی دونوں کو جمع کررہے ہیں، اس لئے کہ آپ کے ہاں یہ قائل جیسے بھی گھر میں داخل ہو تو حانث ہوجائے گا، چاہے ننگے پاؤں داخل ہو چاہے جوتا پہن کر یا سواری پر بیٹھ کر داخل ہو، حالانکہ آپ نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ معنی حقیقی اور مجازی دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں بلکہ یہاں از روئے عرف عموم مجاز مراد ہے، اس لئے کہ عرف میں یہ کلام دخول سے کنایہ ہوتا ہے۔

دوسرا سوال: اسی عبارت میں ایک صورت اور بھی ہے، معترض کہتا ہے کہ دیکھو اس کلام میں ایک معنی حقیقی ہے اور ایک مجازی، حقیقی معنی یہ ہے کہ صرف ٹانگیں اس کے گھر میں داخل ہوں اور مجازی معنی ہے "گھر میں داخل ہونا" اور آپ کہتے ہیں اگر گھر میں داخل ہوا تو حانث ہوگا، اگر صرف قدم اندر داخل کئے تو حانث نہیں ہوگا، حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا تھا کہ حقیقت اصل اور راجح ہے، اور مجاز فرع اور خلیفہ ہے لہذا آپ حقیقت کو کیوں چھوڑ رہے ہو؟

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت عرفاً مہجور ہے اس لئے کہ عرف میں یہ معنی مہجور ہے کہ کوئی شخص ٹانگیں تو گھر میں داخل کرلے اور باقی جسم گھر سے باہر ہو، لہذا عرف کے اعتبار سے ہم نے مجازی معنی کا اعتبار کیا ہے۔

جمع بين الحقيقة والمجاز سے متعلق تیسرے اور چوتھے سوال کا جواب

وكذا أي: من باب عموم المجاز قوله: "لا يدخل في دار فلان" يراد به نسبة السكنى أي: يراد بطريق المجاز بقوله: "في دار فلان" كون الدار منسوبةً إلى فلان نسبة السكنى إما حقيقةً وإما دلالةً، حتى لو كانت ملك فلان و لا يكون فلان ساكناً فيها يحنث بالدخول فيها، و هي تعم الملك، والإجارةَ والعاريةَ لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازاً، أي: لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها، أي: الإجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما، أي: بين الحقيقة والمجاز، ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله و لا جمع بينهما بالحنث، إذا قَدِمَ نهاراً أو ليلاً في "امرأته كذا يوم يقدم زيد"؛ لأنه يذكر للنهار و للوقت كقوله تعالىٰ: ﴿ومن يُوَلِّهم يومئذٍ دبرَه﴾ صورة المسئلة أنه إذا قال لامرأته: "أنت طالق يوم يقدم زيد" يحنث إن قدم نهاراً أو ليلاً، فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل، فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، فقوله: "لأنه يذكر" دليل على قوله: "ولا بالحنث"، والهاء في: "لأنه" يرجع إلى اليوم، والمراد باليوم في الآية الوقت، فاليوم حقيقة في النهار و كثيرا ما يراد به الوقت مجازاً فاحتجنا إلى ضابط يعرف به في كل موضع أن المراد باليوم النهار أو مطلق الوقتِ والضابط هو قوله: فإذا تعلق بفعل ممتد فللنهار، وبغير ممتد فللوقت؛ لأن الفعل إذا نسب إلى ظرف الزمان بغير "في" يقتضي كونه أي: كون ظرف الزمان معياراً له أي: للفعلِ والمراد بالمعيار ظرف، لايفضل عن المظروف، كاليوم للصوم، وهذا البحث يأتي في كلمة "في" في فصل حروف المعاني، فإن امتد الفعل امتد المعيار، فيراد باليوم النهار: لأن النهار أولى وإن لم يمتد أي: الفعل كوقوع الطلاق ههنا أي: في قوله: "أنت طالق يوم يقدم زيد" لايمتد المعيار فيراد به الآن؛ إذ لا يمكن إرادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن، ولا يعتبر كون ذلك الآن جزأً من النهار لقوله تعالىٰ: ﴿ومن يُولِّهم؟ يومئذٍ دُبُرَه﴾ ولأن العلاقةَ موجودةٌ بين معناه الحقيقي و مطلق الآن سواء كان الآن جزأ من النهار أو من الليل.

ترجمہ: ((اور اسی طرح) یعنی عموم مجاز کے باب سے ہے ((لا يدخل في دار فلان اس سے نسبت سکنی مراد لی جاتی ہے)) یعنی بطور مجاز "فـي دار فـلان" سے مراد وہ دار ہے جو فلاں کی طرف منسوب ہو

باعتبار سکنی کے، یا تو حقیقۃً یا دلالۃً، حتی کہ اگر وہ (دار) فلاں کی ملکیت ہو، اور وہ اس میں رہائش نہ رکھتا ہو اس کے اندر داخل ہونے سے بھی حانث ہوجائے گا، ((اور یہ ملک اجارہ اور عاریت سب کو شامل ہے، اس طرح نہیں کہ نسبتِ ملک بطور حقیقت مراد ہو، اور اس کے غیر (اجارہ عاریت) بطور مجاز مراد ہوں)) یعنی نسبتِ ملک بطور حقیقت مراد نہ ہوگی، اور نہ ہی اس کے غیر اجارہ، عاریت بطریق مجاز مراد ہوگی ((حتی کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے))۔

((اور نہ حنث میں)) اس کا عطف اس بالحنث پر ہے، جو "ولا جمع بینھما بالحن"ث میں ہے(("امرأته کذا یوم یقدم فلان" میں جب دن کو آئے یا رات کو کیونکہ یوم نہار کے لئے بھی آتا ہے اور وقت کے لئے بھی)) جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿ومن یُولّھم یومئذٍ دُبُرَه﴾ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا "أنت طالق یوم یقدم زید" تو وہ حانث ہوجائے گا، زید دن کو آئے یا رات کو، تو یوم "نہار" میں حقیقت ہے اور "لیل" میں مجاز ہے، لہٰذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا اوپر "لأنه یذکر" دلیل ہے "ولا بالحنث" کی اور "لأنه" میں "ہ" ضمیر یوم کی طرف راجع ہے اور آیت کریمہ میں یوم سے مراد وقت ہے تو یوم نہار میں حقیقت ہے اور کئی دفعہ اس سے مجازاً وقت مراد ہوتا ہے تو ہم اب ایک ایسے ضابطہ کی طرف محتاج ہیں جس کے ذریعے ہر مقام پر ہم پہچان لیں کہ "یوم" سے مراد یہاں "نہار" ہے یا مطلق "وقت" اور وہ ضابطہ یہ ہے۔ ((جب (یوم) متعلق ہو فعلِ ممتد کے ساتھ تو نہار کے لئے ہوگا اور اگر متعلق ہو غیر ممتد کے ساتھ تو مطلق وقت کے لئے ہوگا کیونکہ فعل جب ظرف زمان کی طرف "فی" کے بغیر منسوب کیا جائے تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہ ظرف زمان اس فعل کے لئے معیار ہو)) اور "معیار" سے مراد وہ ظرف ہے جو مظروف سے زائد نہ ہو جیسے کہ "یوم" صوم کے لئے۔ اور آگے حروف معانی کی فصل میں کلمہ "فی" میں یہ بحث آرہی ہے ((پس اگر فعل ممتد ہو تو معیار بھی ممتد ہوگا تو یوم سے مراد نہار ہوگا)) کیونکہ نہار اولی ہے ((اور اگر فعل ممتد نہ ہو جیسا کہ وقوع طلاق یہاں پر)) یعنی "أنت طالق یوم یقدم زید" میں ((تو معیار بھی ممتد نہ ہوگا تو اس سے "وقت" مراد ہوگا)) کیونکہ "نہار" کا ارادہ "یوم" سے ممکن نہیں ہے، لہٰذا مطلق وقت مراد ہوگا اور اس بات کا اعتبار نہ ہوگا کہ "وقت" نہار کا جزء ہے، لقوله تعالیٰ: ﴿ومن یُولّھم یومئذٍ دُبُرَه﴾ اور اس لئے بھی کہ معنی حقیقی اور مطلق آن (وقت) میں علاقہ موجود ہے چاہے آن نہار کا جز ہو یا لیل کا۔

وكذا أي من باب عموم المجاز ......: تیسرا اعتراض یا تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کہتا ہے "والله لا أدخل في دار فلانٍ" "دار" کا حقیقی معنی ہے کہ گھر فلان کا مملوک ہو اور مجازی معنی ہے کہ فلاں اس گھر میں عاریۃً رہتا ہو یا کرایہ دے کر رہتا ہو۔ لہٰذا اب آدمی اس کے جس گھر میں بھی داخل ہوگا حانث ہو جائے گا، معترض کہتا ہے کہ یہاں بھی آپ حقیقی اور مجازی معنی کو جمع کر رہے ہیں، حالانکہ آپ نے خود ہی یہ قاعدہ بیان کیا کہ حقیقی اور مجازی معنی دونوں اکٹھے مراد نہیں ہو سکتے اور یہاں آپ دونوں مراد لے رہے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بھی عموم مجاز پر عمل ہے نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے۔

ولا بالحنث عطف على قوله ......: چوتھا اعتراض یا چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کہتا ہے "عبدي حرّ" یا "امرأتي طالق يوم يقدم زيد" اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے ایک تمہید کی ضرورت ہے، وہ یہ ہے کہ لفظ "یوم" کے معنی میں عرفاً، لغۃً، شرعاً تھوڑا سا اختلاف ہے ۱- شریعت میں "یوم" کہتے ہیں طلوع فجر سے غروب شمس تک کے وقت کو۔ ۲- عرف میں "یوم" کہتے ہیں طلوع شمس سے غروب شمس تک کے وقت کو ۳- اور لغۃً یوم کا اطلاق دن پر بھی ہوتا ہے اور مطلق وقت پر بھی، چاہے دن کا وقت ہو یا رات کا۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کہتا ہے "امرأتي طالق يوم يقدم زيد" یہاں "یوم" کو اگر ہم دن کے معنی میں لیں تو اس کا مطلب ہوگا کہ اگر زید دن کے وقت آئے گا تو اس کی بیوی کو طلاق ہوگی، ورنہ نہیں، اور اگر ہم "یوم" سے مطلق وقت، حین، آن، مراد لیں تو پھر زید جب بھی آئے گا تو اس کی بیوی کو طلاق ہوگی، اور غلام آزاد ہوگا، اب ہم "یوم" سے کونسا معنی مراد لیں، اس سلسلے میں ہمیں ایک ضابطہ بیان کرنا پڑ رہا ہے، وہ ضابطہ یہ ہے کہ اگر یوم کی نسبت ہو فعل ممتد کی طرف (فعل ممتد وہ ہے جو فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے) تو ایسی صورت میں لفظ یوم کا معنی ہوگا صرف نہار (دن)، اور اگر یوم کی نسبت فعل غیر ممتد کی طرف ہو (فعل غیر ممتد وہ ہے جو فوت ہونے کا احتمال نہ رکھتا ہو) تو ایسی صورت میں یوم "حین" آن، اور مطلق "وقت" کے معنی میں ہوگا۔ جب یوم کی نسبت فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو اس سے مطلق وقت مراد ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب فعل منسوب ہو ظرف زمان کی طرف بغیر "فی" کے تو پھر یہ ظرف اس کے لئے معیار بنے گا، اور معیار کی دو صورتیں ہیں: ۱- معیار کے طول یا قصر سے فعل میں بھی طول وقصر آئے، جیسے روزے کے لئے دن۔ ۲- معیار کے طول وقصر سے فعل میں طول یا قصر نہ آئے جیسے وقوع طلاق۔ اب پہلی صورت میں یوم سے نہار مراد لینا اولیٰ ہے اور دوسری صورت میں مطلق وقت مراد لینا۔

اب اشکال بھی سمجھ لینا چاہئے، وہ یہ ہے کہ آپ نے قاعدہ بیان کیا تھا کہ حقیقی اور مجازی معنی دونوں جمع

نہیں ہوسکتے جب کہ آپ اس مسئلے میں دونوں کو ایک ساتھ مراد لے رہے ہیں، یعنی زید دن کو آئے یا رات کو دونوں صورتوں میں اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی، حالانکہ لفظ ''یوم'' دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ''یوم'' دن کے معنی میں بھی آتا ہے اور مطلق وقت کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: ﴿ومن یولّھم یومئذٍ دُبُرَہ﴾ میں لفظ ''یوم'' مطلق وقت کے معنی میں استعمال ہے، لہٰذا یہاں اس مذکورہ مسئلہ میں ''یوم'' سے مطلق وقت مراد ہے۔

جمع بین الحقیقۃ والمجاز سے متعلق پانچویں اور چھٹے سوال کا جواب

ولا بالحنث عطف على قوله "بالحنث" الذي سبق بأكل الحنطة و ما يتخذ منها عندهما في "لا يأكل من هذه الحنطة" لأنه يراد باطنها عادةً فيحنث بعموم المجاز و لا يرد قول أبي حنيفة و محمد رحمهما الله على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز . فيمن قال: "لله عليّ صومُ رَجَبَ" و نوى اليمين إنه نذر ويمين، هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذراً، والكفارة لكونه يميناً، فهذه ثمرة الخلاف وإذا كان نذراً ويميناً يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز؛ لأن هذا اللفظ حقيقةٌ فى النذر مجاز فى اليمين؛ لأنه نذرٌ بصيغته يمينٌ بموجبه، هذا دليل على قوله: "ولا يرد"، ثم أثبت أنه يمين بموجبه بقوله : لأن ايجاب المباح يوجب تحريم ضده، وتحريم الحلال يمين لقوله تعالىٰ ﴿قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُم﴾ كما أن شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه، فالحاصل أن هذا ليس جمعاً بين الحقيقة والمجاز، بل الصيغة موضوعة للنذر، وموجب هذا الكلام اليمين، والمراد بالموجب اللازم المتأخر، فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازاً، كما أن لفظ الأسد إذا أريد به الهيكل المخصوص يدلُّ على الشجاعة التي هي لازمة الأسد بطريق الالتزام، ولا يكون مجازاً، وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل و يراد به لازم الموضوع له من غير إرادة الموضوع له.

ترجمہ: ((اور نہ ہی آدمی حانث ہوگا)) اس کا عطف ماقبل بالحنث پر ہے ((حنطہ اور اس سے بنی ہوئی چیز کھانے سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں کسی کے قول: "لا یأکل من هذه الحنطة" میں کیونکہ عادۃ حنطہ کا باطن مراد لیا جاتا ہے، لہٰذا عموم مجاز کی بنا پر حانث ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد رحمہما اللہ کا قول جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے امتناع کے مسئلہ پر وارد نہ ہوگا (یعنی ان کے قول پر آگے مسئلے میں

جمع بین الحقیقة والمجاز لازم نہیں آتا) اس صورت میں کہ ایک شخص کہے "للّٰہ علیّ صوم رجب" اور "یمین" کی نیت کرتا ہے تو نذر بھی ہوگی اور یمین بھی)) یہ قول کا مقولہ ہے ((یہاں تک کہ اگر روزہ نہ رکھا تو قضاء بھی واجب ہے کہ یہ نذر ہے، اور کفارہ بھی کیونکہ یہ یمین ہے)) یہ ہے ثمرۂ اختلاف (کہ اس میں امام ابو یوسف کے ہاں صرف کفارہ لازم ہوگا جو کہ یمین کا مقتضا ہے) تو جب یہ "نذر" بھی ہے اور "یمین" بھی تو جمع بین الحقیقة والمجاز لازم آیا، کیونکہ یہ لفظ (للّٰہ علیّ) نذر میں حقیقت ہے اور یمین میں مجاز ہے، ((کیونکہ یہ نذر ہے صیغہ کے اعتبار سے اور یمین ہے اس کے موجب کے اعتبار سے)) یہ دلیل ہے مصنف کے قول "ولا یرد" پر، پھر یہاں سے یہ ثابت کیا کہ یہ "یمین" ہے باعتبار موجب کے ((کیونکہ "مباح" کا ایجاب اس کی ضد کی "تحریم" کا موجب ہے، اور حلال کی "تحریم" یمین ہے، اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿قد فرض اللّٰہ لکم تحلة أیمانکم﴾ کی وجہ سے، جیسا کہ شراء قریب صیغہ کے اعتبار سے شراء ہے، اور موجب کے اعتبار سے تحریر ہے)) حاصل یہ ہے کہ یہ جمع بین الحقیقة والمجاز نہیں ہے، بلکہ "صیغہ" نذر کے لئے موضوع ہے اور اس کلام کا موجب یمین ہے، اور "موجب" سے مراد لازم متاخر ہے اور لفظ کی دلالت اپنے لازم پر مجاز نہیں ہوتی، جیسے کہ لفظ "اسد" جب اس سے ہیکل مخصوص مراد ہو تو یہ بطریق التزام اس شجاعت پر دلالت کرتا ہے جو "اسد" کے لئے لازم ہے، اور یہ مجاز نہ ہوگا، کیونکہ "مجاز" وہ لفظ ہے جس کو استعمال کر کے اس سے موضوع لہ کا لازم مراد ہو موضوع لہ کے ارادے کے بغیر۔

ولا بالحنث عطفٌ علی قوله بالحنث......

پانچواں مسئلہ یا پانچواں اعتراض صاحبین کے مذہب کے موافق ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کہتا ہے "واللّٰہ لا اکل الحنطة" حنطہ کا حقیقی معنی ہے گندم کا دانہ کھانا، اور مجازی معنی اس گندم سے نکلا ہوا آٹا یا اس کی روٹی کھانا۔ معترض یہ کہتا ہے کہ آپ اس مسئلہ میں حقیقت اور مجاز دونوں کو جمع کر رہے ہیں کہ اگر وہ قائل دانہ کھائے تب بھی حانث ہوگا اور اگر آٹا یا روٹی کھالے تب بھی حانث ہوگا، حالانکہ یہ جمع بین الحقیقة والمجاز ہے اور جمع بین الحقیقة والمجاز جائز نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ ہم عموم مجاز کا اعتبار کرتے ہیں جس میں حقیقت اور مجاز دونوں داخل ہوتے ہیں اور یہ اعتبار عرف کی وجہ سے ہے کہ عرفاً حنطہ سے عام معنی مراد لیا جاتا ہے، یہ صاحبین کا ایک قول ہے، دوسرا قول صاحبین کا یہ ہے کہ اگر یہ شخص آٹے کو کھائے تو حانث ہوگا، ورنہ نہیں۔ اب سوال ایک اور قاعدہ کے مطابق ہوگا، قاعدہ یہ ہے کہ

حقیقت اصل اور راجح ہے اور مجاز فرع۔ اب معترض کہتا ہے کہ آپ یہاں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کیوں مراد لیتے ہو حالانکہ حقیقت اصل ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت عرفاً مہجور ہے اس لئے مجاز مراد لیتے ہیں۔

ولا يرد قول أبي حنيفة و محمد رحمهما الله......: چھٹا مسئلہ یا چھٹا اعتراض یہاں سے بیان کر رہے ہیں، یہ سوال طرفین کے قول پر وارد ہے، امام ابو یوسفؒ کے قول پر وارد نہیں ہوتا۔

مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کہتا ہے "لله علی صوم رجب" اور وہ یمین کی نیت کرتا ہے تو یہ نذر بھی ہے اور یمین بھی، اب سائل یہ کہتا ہے کہ اس کلام کا حقیقی معنی نذر ہے اور مجازی معنی یمین اور آپ یہاں دونوں کو مراد لے رہے ہیں تو یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے جو کہ جائز نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ ہم حقیقت و مجاز کو ایک حیثیت سے مراد نہیں لیتے، بلکہ اس کلام کے صیغہ اور الفاظ سے ہم ''نذر'' مراد لیتے ہیں اور اس کلام کے موجب سے ''یمین'' کو ہم مراد لیتے ہیں لہٰذا حیثیت الگ الگ ہے۔ اب صیغہ ہے "لله علیّ" یہ الفاظ عموماً نذر کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ اور موجب اس کلام کا حاصل خلاصہ اور تقاضہ ہے، اس کے اعتبار سے یمین کو مراد لیا جائے گا۔ وہ تقاضہ یہ ہے کہ اس شخص کے لئے رجب کے روزے رکھنا اور نہ رکھنا دونوں مباح تھے، اس نے اس مباح کو اپنے اوپر واجب کر دیا تو روزے نہ رکھنا جو مباح تھا وہ اس کے لئے حرام ہو گیا۔ یہاں ایجاب مباح سے تحریم مباح لازم آیا، اور تحریم مباح کو قرآن نے یمین کہا ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے شہد کو یا ماریہ قبطیہ کو اپنے اوپر حرام قرار دیا، تو اس کو اللہ تعالیٰ نے یمین کہا ﴿قد فَرَضَ اللهُ لكم تَحِلَّةَ أيمانِكم﴾ میں۔ بہر حال یہ وہ کلام ہے جس سے ہم باعتبار صیغہ والفاظ کے نذر اور باعتبار موجب کے یمین مراد لیتے ہیں۔

كما أن شراء القريب......: اس کی مثال بھی احکام شرع میں موجود ہے، مثلاً ایک شخص اپنے قریبی رشتہ دار کو خریدتا ہے تو صیغے کے اعتبار سے یہ خریداری ہے۔ جب کہ موجب کے اعتبار سے آزاد کرنا ہے۔

فالحاصل أن هذا......: اس لفظ سے اپنے جواب کی تحقیق کرتے ہیں کہ یہ جو موجب والا معنی ہے یہ لازم متاخر ہوتا ہے، اور لازم متاخر کو حقیقت کے ساتھ جمع کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ لفظ کی دلالت اپنے لازم پر، یہ مجاز نہیں ہوتا جیسے لفظ اسد جب اس سے ہیکل مخصوص مراد ہو تو یہ بطریق التزام شجاعت پر دلالت کرتا ہے جو اسد کا لازم ہے لیکن یہ مجاز نہیں، باقی مجاز تو اس وقت ہوتا ہے جب لفظ استعمال ہو اور اس سے لازم موضوع لہ مراد ہو، اور موضوع لہ یعنی حقیقت مراد نہ ہو، اور ایسی صورت میں حقیقت و مجاز جمع نہیں ہو سکتے کیونکہ حقیقت میں حقیقی معنی مراد ہوتا ہے اور مجاز میں غیر حقیقی، اور یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے اور ہمارے مسئلے میں ایسی بات نہیں۔

جمع بین الحقیقۃ والمجاز سے متعلق ساتویں اور آٹھویں سوال کا جواب

وهنا وقع في خاطري إشكال، وهو قوله: يرد عليه أنه إن كان هذا موجبه يكون يميناً وإن لم ينو، أي: اليمين، كما إذا اشترى القريب يعتق عليه وإن لم ينو، وإن لم يكن موجبه يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز، ويمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال لا جمع بينهما في الإرادة؛ لأنه نوى اليمين ولم يَنْوِ النذر، لكنه يثبت النذر بصيغته، واليمين بإرادته لأن الكلام موضوع للنذر، وهو إنشاء، فيثبت الموضوع له وإن لم ينو، وحقيقة هذا الجواب إنا نسلم أن اليمين هو المعنى المجازي لكن في الإنشآت، يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي، فالحقيقي لمجرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد، والمجازي إن أراد. فهذه المسئلة. تنقسم أقساماً: فإن لم ينْوِ شيئاً، أو نوى النذر فقط، أو نوى النذر مع نفي اليمين كان نذراً فقط، عملاً بالصيغة، وإن نواهما أو نوى اليمين فقط فنذر ويمين، أما النذر فبالصيغة ولا تأثير للإرادة فيما نواهما، وأما اليمين فبالإرادة، وإن نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذى أوردته إشكالاً، وهو قوله: فان قيل: يلزم أن يثبت النذر أيضاً إذا نوى أنه يمين، وليس بنذر؛ لأن النذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت، مع أنه نوى أنه ليس بنذر فأجاب بقوله: قلنا: لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانةً؛ لأن هذا حكم ثابت بينه و بين الله تعالىٰ فإذا نفى النذر يصدق بينه و بين الله تعالى، ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضى ولا يصدقه في نفيه، بخلاف الطلاق والعتاق فإنه إن قال: أردت المعنى المجازي و نفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء؛ لأن هذا الحكم فيما بين العباد، فقضاء القاضى أصل فيه.

ترجمہ: یہاں پر میرے دل میں ایک اشکال آیا، اور وہ یہ ہے کہ ((اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر اس کا موجب یمین ہے تو اس کو یمین ہونا چاہئے اگر چہ "یمین" کی نیت نہ کرے)) جیسے شراء قریب میں کہ وہ بغیر نیت کے آزاد ہو جاتا ہے ((اور اگر یہ اس کلام کا موجب نہ ہو تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے، اور ممکن ہے کہ اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ان میں جمع ارادہ میں نہیں)) کیونکہ اس نے یمین کی نیت کی ہے نذر کی نیت نہیں کی ((لیکن "نذر" صیغہ سے ثابت ہوتی ہے اور "یمین" ارادہ سے)) کیونکہ کلام "نذر" کے لئے موضوع ہے اور وہ انشاء ہے تو موضوع لہ ثابت ہوگا، اگر چہ نیت نہ کرے اور اس جواب کی حقیقت یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ "یمین" معنی مجازی ہے لیکن انشاءات میں ممکن ہے کہ معنی

حقیقی اور مجازی کلام کے لئے ثابت کئے جائیں، ''حقیقی'' تو محض صیغہ سے ارادہ کرے یا نہ کرے، اور ''مجازی'' اس وقت کہ جب ارادہ کرے، یہ مسئلہ کئی اقسام پر منقسم ہوتا ہے کہ یا تو بالکل نیت نہ کرے، یا فقط نذر کی نیت کرے۔ یا نذر کی نیت مع نفی الیمین کرے تو ان تینوں صورتوں میں صیغہ پر عمل کرتے ہوئے فقط ''نذر'' ہوگی۔ اور اگر دونوں کی نیت کرے یا فقط ''یمین'' کی نیت کرے تو نذر اور یمین دونوں ہوں گی۔ ''نذر'' صیغہ کی وجہ سے ثابت ہوگی، اور جب دونوں کی نیت کرے تو ارادہ کی کوئی تاثیر نہیں اور ''یمین'' ارادہ سے ثابت ہوگی، اگر یمین کی نیت کرتا ہے نذر کی نفی کے ساتھ تو یہ فقط یمین ہوگی۔ یہ (آخری) قسم وہ ہے کہ جس پر میں نے ایک اشکال کیا ہے ((کہ اگر کہا جائے کہ جب نیت کرے کہ یہ یمین ہے ''نذر'' نہیں تو لازم ہے کہ نذر بھی ثابت ہو)) کیونکہ نذر تو صیغہ سے ثابت ہوگی تو لازم ہے کہ ''نذر'' ثابت ہو باوجودیکہ وہ اس کے نہ ہونے کی نیت کرے، اس کا جواب یہ ہے کہ ((ہم کہیں گے کہ جب مجاز کی نیت کی اور حقیقت کی نفی کی تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی)) کیونکہ یہ حکم اس کے اور اللہ کے درمیان ہے، جب اس نے ''نذر'' کی نفی کی تو فیما بینہ وبین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی، اور ''قضاء'' کو اس میں کوئی دخل نہیں کہ قاضی اس کی نفی میں تصدیق نہ کرے، اور نذر کو واجب کرے۔ برخلاف طلاق اور عتاق کے کہ ان میں اگر کہا کہ میں نے معنی مجازی مراد لیا ہے اور حقیقی کی نفی کی ہے تو قضا میں اسکی تصدیق نہ کی جائے گی، کیونکہ یہ حکم فیما بین العباد ہے، لہٰذا قاضی کا فیصلہ ہی اس میں اصل ہے۔

تشریح المتن: وھنا وقع فی خاطری...... یہاں سے جمع بین الحقیقۃ والمجاز سے متعلق ساتواں سوال اور اس کا جواب ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ میرے دل میں ایک اور سوال ابھرتا ہے کہ یمین والا معنی اگر بطور موجب کے ہو تو نیت کے بغیر بھی اس کو حاصل ہو جانا چاہئے، جیسا کہ شراء قریب میں نیت کے بغیر بھی خریدا ہوا غلام آزاد ہو جاتا ہے، اور اگر یہ یمین والا معنی نیت کے بغیر ثابت نہیں تو پھر یہ موجب نہیں بلکہ مجاز ہے، جب یہ مجاز ہوگا تو پھر جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے۔

جواب: اس کا یہ ہے کہ یہاں حقیقت اور مجاز ارادۃً جمع نہیں ہو رہے ہیں، اُس لئے کہ اس قائل نے یمین کی نیت کی اور نذر کی نیت نہیں کی، لیکن پھر بھی وہ ''نذر'' صیغہ کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے اور ''یمین'' ارادہ سے ثابت ہوتی ہے اور ''یمین'' ارادہ سے ثابت ہوتی ہے، ''یمین'' کا ارادہ سے ثابت ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ اس قائل نے

یمین کا ارادہ کیا ہے، اور ''نذر'' کا صیغہ سے ثابت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ''نذر'' کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور اس جواب کی حقیقت یہ ہے کہ ہم نے تسلیم کر لیا کہ یمین والا معنی موجب کے طور پر نہیں مجاز کے طور پر ہے، باقی آپ کا یہ کہنا کہ حقیقت و مجاز دونوں جمع ہو رہے ہیں یہ بات بھی ٹھیک ہے، لیکن دونوں کا جمع ہونا ارادۃً نہیں، کیونکہ معنی حقیقی کا ارادہ نہیں کیا گیا بلکہ وہ صیغہ سے ثابت ہے، اور معنی مجازی کا ارادہ کیا گیا ہے کیونکہ انشاءات میں ایسا کرنا جائز ہے۔

فهذه المسئلة تنقسم أقساماً……: یہاں سے ایک اور انداز سے مصنفؒ اس مسئلے کی وضاحت کرتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ یعنی ''لله علیّ صوم رجب'' کی کل چھ صورتیں ہیں، تین صورتوں میں صرف نذر اور دو صورتوں میں نذر اور یمین دونوں اور ایک صورت میں صرف یمین ہے۔

۱- نذر و یمین میں سے کسی چیز کی نیت نہیں کی۔ ۲- صرف نذر کی نیت کی۔ ۳- نذر کی نیت کی یمین کی نفی کے ساتھ۔ تو ان تینوں صورتوں میں صرف نذر ہوگی۔ ۴- دونوں کی نیت کی۔ ۵- صرف یمین کی نیت کی، ان دونوں صورتوں میں نذر اور یمین دونوں ہوں گی۔ ۶- یمین کی نیت کی نذر کی نفی کے ساتھ۔ اس صورت میں صرف یمین ہوگی۔

وهذا الذی أوردته إشكالاً……: یہاں سے آٹھواں سوال اور اس کا جواب ہے، چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس چھٹی صورت کو سمجھانے کی خاطر میں نے اس پر ایک اعتراض کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ نذر کا ثبوت اگر صرف صیغہ سے ہے تو پھر متکلم اگر اس کی نفی بھی کر دے تب بھی نذر ہونی چاہئے جیسا کہ طلاق و عتاق میں ہوتا ہے، مثلاً: اگر کوئی شخص طلاق کا لفظ ادا کرتا ہے اور کہتا ہے اس سے میری مراد طلاق نہیں، تب بھی طلاق ہو جائے گی، لہٰذا اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپ کا یہ کہنا کہ نذر صیغہ سے ثابت ہے، درست نہیں، ورنہ تو اس کی نفی کی صورت میں بھی اس کو ثابت ہونا چاہیے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے کہا اگر نذر اس کلام کا حقیقی معنی ہے تو صیغہ سے ثابت ہونا چاہئے اگرچہ وہ قائل اس کی نفی بھی کر دے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ معنی حقیقی ہے اور نفی کے ساتھ بھی ثابت ہوتا ہے، لیکن یہ مسئلہ دیانت کا ہے قضاء کا نہیں، اس لئے معنی حقیقی کی نفی کرنے میں بھی دیانۃً ہم اس کی تصدیق کرتے ہیں ہاں اگر قضاء کا مسئلہ ہوتا تو پھر نفی کے ساتھ بھی یہ معنی حقیقی ثابت ہوتا، اور قضاءً اس کی نفی کی تصدیق نہ کی جاتی۔ باقی جہاں تک طلاق و عتاق کا مسئلہ ہے تو وہ قضاء کا مسئلہ ہے، اور اس میں قاضی کا فیصلہ یہ ہوگا کہ آپ کے الفاظ سے طلاق واقع ہے اور آپ کی نیت کا اعتبار نہیں۔

قرینۂ مجاز کا بیان

مسئلة لا بُدَّ للمجاز من قرينة تمنع أرادة الحقيقة عقلاً أو حساً أو عادةً أو شرعاً وهي إما خارجة عن المتكلم والكلام، كدلالة الحال نحو يمين الفور، أو معنى من المتكلم كقوله تعالىٰ ﴿واستَفْزِزْ مَنِ استَطَعتَ مِنهُم﴾ فإنه تعالىٰ لا يأمر بالمعصية، أو لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالىٰ: ﴿فمن شاء فليؤمن و من شاء فليَكْفُرْ﴾ فإن سياق الكلام وهو قوله تعالىٰ: ﴿إنّا اعْتَدْنا﴾ يخرجه من أن يكون للتخيير، ونحو "طلّق امرأتي إن كُنتَ رجلاً" لا يكون توكيلاً أو غير خارج، فإما أن يكون بعض الأفراد أولى كما ذكرنا في التخصيص، أو لم يكن نحو "الأعمال بالنيات"، و"رفع عن أمتي الخطاء والنسيان" لأن عين فعل الجوارح لا يكون بالنية، وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع، بل المراد الحكم، وهو نوعان: الأول الثواب والمأثم، والثاني الجواز والفساد ونحوهما، والأول بناء على صدق عزيمته، والثاني بناء على ركنه وشرطه، فإن من توضأ بماء نجس جاهلاً، وصلى، لم يجز في الحكم لفقد شرطه، ويثاب عليه لصدق عزيمته، ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازاً مشتركاً فلا يعم، أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له، وأما عنده فلأن المجاز لا عموم له فإذا ثبت أحدهما وهو النوع الأول من الحكم وهو الثواب اتفاقاً لم يثبت الآخر أي النوع الآخر وهو الجواز، ونحو لا يأكل من هذه النخلة و لا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر، حتى إذا استفه أو كرع لايحنث، ونحو لايضع قدمه في دار فلانٍ، وكالأسماء المنقولة، ونحو التوكيل بالخصومة يصرف إلى الجواب؛ لأن معناه الحقيقي مهجور، شرعاً وهو كالمهجور عادةً فيتناول الإقرار والإنكار.

ترجمہ: ((مسئلہ مجاز کے لئے لازم ہے کہ اس میں کوئی قرینہ ہو جو ارادۂ حقیقت سے مانع ہو عقلاً، یا حساً، یا عادةً، یا شرعاً، اور یہ قرینہ یا تو متکلم اور کلام سے خارج ہوگا جیسے کہ دلالۃ حال کما فی یمین الفور، اور یا ایسا معنیٰ ہوگا جو متکلم میں ہو جیسے کہ اللہ رب العزت کا ارشاد ﴿واستفزز من استطعت منهم﴾ اے ابلیس! لوگوں کو گناہوں پر ابھار، جتنی طاقت ہے (اس کو استعمال کر) کیونکہ اللہ جل شانہ معصیت کا حکم نہیں دیتے، یا ایسا لفظ ہوگا جو اس کلام سے خارج ہوگا جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد ہے ﴿فمن شاء فليؤ من و من شاء فليَكْفُرْ﴾ جو کوئی چاہے ایمان لائے، اور جو کوئی چاہے تو کفر کرے۔ کیونکہ سیاق کلام جو کہ قول

باری تعالیٰ ہے ﴿إنا اعتدنا﴾ ہم نے ظالموں کے لئے آگ تیار کر رکھی ہے۔اس کواس بات سے نکال دیتا ہے کہ یہ تخییر کے لئے ہو،اوراسی طرح "طلق امرأتي إن كنت رجلاً" توکیل نہ ہوگی،اوریا (کلام سے) خارج نہ ہوگا تو پھر یا تو بعض افراد اولی ہونگے جیسے کہ ہم نے تخصیص میں ذکر کیا، یا اولی نہیں ہونگے ، جیسے "الأعمال بالنيات" اعمال (کے ثواب کا مدار) نیتوں پر ہے۔اور "رُفِعَ عن أمتي الخطاء والنسيان" میری امت سے خطا اور بھول معاف ہے۔ کیونکہ بعینہ فعل جوارح کا مدار نیت پر نہیں ہوتا اور عین خطاء والنسیان تو مرفوع نہیں ہیں، بلکہ مراد حکم ہے،اوراس کی دو قسمیں ہیں: پہلی ثواب اور مأثم،اور دوسری جواز اور فساد وغیرہما۔ پہلی کی بناء صدق نیت وعزیمت پر ہے اور دوسری کی بنا اس کی رکنیت اور شرطیت پر ہے، کیونکہ جس نے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے نجس پانی سے وضو کیا اور نماز پڑھی تو شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ نماز جائز نہ ہوگی، لیکن صدق نیت کی بنا پر ثواب ملے گا،اور جب دونوں حکم مختلف ہوگئے تو اسم، مجاز ہونے کے بعد مشترک ہوجائے گا، تو پھر اس میں عموم نہیں ہوگا، ہمارے ہاں تو اس وجہ سے کہ مشترک کے لئے عموم نہیں،اور شوافع کے ہاں اس وجہ سے کہ مجاز کے لئے عموم نہیں، تو جب ایک حکم ان میں سے جو کہ نوع اول ہے ثابت ہوا اور وہ ثواب ہے اتفاقاً، تو اب دوسری ثابت نہ ہوگی)) یعنی نوع آخر اور وہ جواز ہے،((اور جیسے "لا يأكل من هذه النخلة" اور "لا يأكل من هذا الدقيق" اور "لا يشرب من هذه البئر" حتی کہ اگر اس نے کھجور کی شاخوں اور پتوں کو کھایا یا آٹا پھانک لیا یا منہ لگا کر کنوئیں کا پانی پیا تو حانث نہ ہوگا اور اسی طرح لا يضع قدمه في دار فلان،اور اسماء منقولہ (کا حکم ہے) اور توکیل بالخصومۃ (مطلق) جواب کی طرف پھیرا جائے گا، کیونکہ اس کا معنی حقیقی شرعاً مہجور ہے،اور وہ عادۃً مہجور کی طرح ہے، تو یہ اقرار اور انکار (دونوں) کو شامل ہوگا (نہ یہ کہ صرف انکار میں توکیل ہو)۔

قرینہ کے اقسام خمسہ کا بیان

جہاں مجازی معنی مراد ہو تو اس کے لئے کوئی قرینہ ہونا چاہئے،اور ابتدائی طور پر قرینہ کی چار قسمیں ہیں، عقلی، حسی، عادی، شرعی، پھر مزید اس کی تین قسمیں ہیں:

1. ایک تو یہ کہ وہ قرینہ متکلم کی طرف سے یا کلام کے اعتبار سے نہ ہو۔
2. وہ قرینہ معنی من المتکلم یعنی متکلم کی طرف سے ہو۔
3. وہ قرینہ کلام کے اعتبار سے ہو۔

پہلے قرینے کی مثال یمین فور ہے، میاں بیوی میں جھگڑا ہوا، بیوی گھر سے نکلنا چاہتی ہے تو میاں صاحب نے کہا کہ اگر تو نکلے گی تو تجھے طلاق ہے، لہذا اگر وہ عورت ابھی نکلے گی تو طلاق ہوگی اور اگر معاملہ ٹھنڈا ہونے کے بعد نکلی تو طلاق نہیں ہوگی۔ یہاں قرینہ حال اور مقام ہے۔

دوسرے قرینے کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿واستفزز من استطعت منهم﴾ کہ اے شیطان تو گناہوں کے لئے لوگوں کو حرکت دے جتنی توفیق ہو۔ یہ اللہ کا کلام ہے اور اللہ تو معصیت اور فحشاء کا حکم نہیں دیتا، لہذا اس سے حقیقی معنیٰ مراد نہیں بلکہ مجازی معنیٰ مراد ہے اور مجازی معنیٰ ایک دوسری آیت سے ثابت ہے کہ ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان، إلا من اتبعك من الغاوين﴾ ''میرے بندوں پر تیرا جادو نہیں چل سکتا، تیرا جادو چلے گا ان پر جو تیرے ہمنوا ہیں''۔

اب تیسری قسم کی پھر دو صورتیں ہیں:

① قرینہ کلام میں ہے لیکن جو کلام پیش کیا جارہا ہے اس میں نہیں بلکہ اس سے خارج ہے۔

② جس کلام کو پیش کیا اسی میں قرینہ ہو۔

پہلی صورت کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر﴾ اس آیت میں بظاہر کفر کا اختیار دیا گیا ہے، لیکن اصل میں یہ مقصود نہیں، بلکہ معنیٰ مجازی یعنی ڈانٹنا مقصود ہے۔ اور اس پر کلام میں قرینہ موجود ہے جو اس کلام سے خارج ہے اور وہ ہے ﴿إنا اعتدنا للظالمين ناراً﴾ اسی طرح اگر ایک شخص کسی دوسرے کو کہتا ہے "طلق امرأتي إن كنت رجلاً" یہ کلام بظاہر توکیل طلاق ہے، لیکن اصل میں یہ مقصود نہیں، جو اس کا حقیقی معنیٰ ہے، بلکہ دھمکی دینا مطلوب ہے دوسروں کے مقابلہ میں، اور اس پر قرینہ "إن كنت رجلا" ہے جو توکیل طلاق والے کلام سے خارج ہے۔

دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ جو کلام پیش کیا جارہا ہے، اسی میں قرینہ ہو، پھر اس کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ بعض افراد کو اولیت حاصل ہوتی ہے دوسروں کے مقابلہ میں، جیسے تخصیص میں ذکر ہوا، مثلاً کوئی شخص کہتا ہے: "كل مملوك لي فهو حر" میرا ہر غلام آزاد ہے، اب یہ کلام "مکاتب" کو شامل نہیں، اس لئے کہ مکاتب غلامی میں کامل نہیں ہے، اس لئے کہ یہ من وجہ آزاد ہے، تو یہاں "مملوک" کے بعض افراد کو اولویت حاصل ہے بعض دوسروں کے مقابلہ میں۔

بعض افراد کو اولیت حاصل نہ ہو اس کی مثال "إنما الأعمال بالنيات" اور "رفع عن أمتي الخطاء

والنسیان". "إنما الأعمال بالنیات" کا معنی ہے کہ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔لہذا نیت کے اعتبار سے اعمال کو ایک دوسرے افراد پر اولیت حاصل نہیں، اور اسی طرح "رفع عن أمتی الخطاء والنسیان" کہ میری امت سے خطاء اور نسیان کو اٹھا دیا گیا ہے، تو اب خطاء اور نسیان کے بعض افراد کو"رفع" کے اعتبار سے اولیت حاصل نہیں۔ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں ہوسکتا آپ "رفع عن أمتی......" کو لے لو اس کا حقیقی معنی ہے کہ میری امت سے نہ خطاء ہوتی ہے نہ نسیان، اور یہ معنی درست نہیں ہے، لہذا معنی مجازی مراد ہے، وہ خطاء اور نسیان کا حکم ہے، یعنی بھول کر یا خطاءً فعل صادر ہو تو گناہ نہیں ہوتا، اور "إنما الأعمال بالنیات" میں ذرا تفصیل ہے، اس کا حقیقی معنی یہ ہے کہ کوئی بھی عمل نیت کے بغیر نہیں ہوتا، لیکن یہ معنی درست نہیں ہے، اس لئے کہ آپ چل رہے ہوں اور آپ کا قدم پھسل جائے اور آپ زمین پر گریں اب آپ نے گرنے کی نیت کی تھی؟ ظاہر ہے نہیں کی، حالانکہ گرنے کا "فعل" واقع ہوا، تو معلوم ہوا کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہوسکتا، لہذا معنی مجازی مراد ہوگا، اور وہ ہے حکم، کہ اعمال کے حکم کا دارومدار نیت پر ہے۔

پھر حکم کی دو قسمیں ہیں: ۱-حکم دنیاوی، ۲-حکم اخروی۔ حکم دنیاوی فساد و جواز ہے اور اس کی بناء رکن اور شرط پر ہے جب کہ حکم اخروی ثواب و عقاب ہے اور اس کی بناء عزیمت پر ہے۔ اب اس کا ثمرہ اس مثال سے نکلے گا کہ ایک آدمی گندے پانی سے لاعلمی کی حالت میں وضو کر کے نماز پڑھتا ہے تو اس کو صدق عزیمت پر ثواب ملے گا لیکن نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ رکن جو کہ پاک صاف پانی سے وضو کرنا ہے وہ نہیں پایا گیا۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ حکم مجاز بھی ہے اور مشترک بھی، مجاز اس طرح کہ معنی حقیقی مراد نہیں اور مشترک اس طرح بنا کہ یہ بینَ حکمِ الدنیا والاخرۃ مشترک ہے۔ جب یہ مجاز بھی ہے اور مشترک بھی تو اس میں عموم نہیں ہوگا نہ ہمارے ہاں اور نہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں۔ ہمارے ہاں تو اس لئے کہ یہ مشترک ہے اور مشترک میں عموم نہیں ہوتا، اور امام شافعی کے ہاں مجاز میں عموم نہیں ہوتا، لہذا دونوں حکموں کو ملا کر مراد نہیں لے سکتے بلکہ صرف ایک حکم کو مراد لیا جائے گا اور جب یہ بات ہمارے اور شوافع کے ہاں متفق ہے کہ یہاں پر حکم اخروی مراد ہے یعنی "ثواب" تو اب اس کے ساتھ حکم دنیوی یعنی صحت و فساد کو مراد لینا درست نہیں ہے، لہذا اس حدیث کا معنی ہوگا، "اعمال کے ثواب کا دارومدار نیتوں پر ہے"۔

قرینہ کے مزید امثلہ کا بیان

ونحو لا یاکل من هذه النخلة ...... : یہاں سے اسی آخری قسم کی مزید چھ مثالیں دے رہے ہیں:

❶ ایک آدمی کہتا ہے "لا اکل من ھذہ النخلة "اب اس کا حقیقی معنی ہے کہ وہ اس کے پتوں اور لکڑی وغیرہ کو نہیں کھائے گا لیکن یہ درست نہیں ہے، کیونکہ یہ معنی مہجور ہے، لہذا مجازی معنی مراد ہوگا اور وہ ہے اس کا پھل کھانا اور قرینہ کلام میں موجود ہے اور وہ "اکل" کا ذکر ہے۔

❷ اسی طرح اگر کوئی کہتا ہے "واللہ لا اکل من ھذا الدقیق" اب اگر پھانک کر آٹا کھائے تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ یہ حقیقی معنی یہاں درست نہیں بلکہ مجازی معنی مراد ہوگا اور وہ اس آٹے کی روٹی کھانا ہے، لہذا روٹی کھانے سے حانث ہوگا اور یہاں بھی "اکل" قرینہ ہے۔

❸ اسی طرح اگر کوئی کہتا ہے "واللہ لا أشرب من ھذہ البئر" تو منہ لگا کر کنوئیں کا پانی پینے سے حانث نہیں ہوگا بلکہ گلاس وغیرہ سے پیئے گا تو حانث ہوگا اور یہاں بھی حقیقت مہجور ہے۔

❹ اسی طرح اگر کوئی کہتا ہے "واللہ لا أضعُ قدمي فی دار فلان" تو صرف پاؤں داخل کرنے سے حانث نہیں ہوگا جو کہ حقیقی معنی ہے، بلکہ پورا داخل ہوگا تو حانث ہوگا جو کہ مجازی معنی ہے۔

❺ اسی طرح اسماء منقولہ کہ ان کا حقیقی معنی چھوڑ دیا جاتا ہے اور مجازی معنی مراد ہوتا ہے۔

❻ اسی طرح توکیل بالخصومة صرف جواب کی طرف راجع ہوگی کیونکہ اس کا معنی حقیقی شرعاً مہجور ہے اور وہ ہے خصم کی ہر بات سے انکار، اور مہجور شرعاً مہجور عادۃً کی طرح ہے۔

کلام سابق کا خلاصہ

اعلم أن القرينة إما خارجةٌ عن المتكلم والكلام، أي: لا تكون معنى فی المتكلم أي: صفة له و لا تكون من جنس الكلام، أو تكون معنى فی المتكلم، أو تكون من جنس الكلام۔ ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام، إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون فی كلام آخر أي: يكون ذلك اللفظ الخارج دالاً على عدم إرادة الحقيقة، أو غير خارج عن هذا الكلام بل هو عين هذا الكلام، أو شيء منه يكون دالاً على عدم إرادة الحقيقة۔ ثم هذا القسم على نوعين إما أن يكون بعض الأفراد أولى كما ذكرنا فی التخصيص أن المخصص قد يكون كون بعض الأفراد ناقصاً أو زائداً فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر، فإذا قال: "كل مملوك لی حر" لا يقع على المكاتب مع أن المكاتب مملوك حقيقةً فيكون هذا اللفظ مجازاً من حيث أنه مقصور على بعض الأفراد وهو غير

المكاتب، أو لم يكن بعض الأفراد أولى فانحصرت القرينة في هذه الأقسام.

ترجمہ: جان لو کہ قرینہ یا تو متکلم اور کلام سے خارج ہوگا یعنی ایسا معنی نہ ہوگا جو متکلم کی طرف سے ہو یعنی اس کی صفت ہو اور نہ کلام کی جنس سے ہوگا، اور یا ایسا معنی ہوگا جو متکلم میں ہو یا کلام کی جنس سے ہو، پھر یہ قرینہ جو جنس کلام سے ہے یا تو ایسا لفظ ہوگا جو اس کلام سے خارج ہوگا جس میں مجاز مذکور ہے اور کسی دوسرے کلام میں ہوگا، یعنی یہ لفظ خارج عدم ارادۂ حقیقت پر دال ہوگا، یا اس کلام سے خارج نہ ہوگا بلکہ عین کلام ہوگا یا اس کا کچھ حصہ ہوگا تو یہ عدم ارادۂ حقیقت پر دال ہوگا، پھر یہ قسم دو قسموں پر منقسم ہے (یعنی غیر خارج والی قسم) یا تو بعض فراد اولی ہونگے جیسے کہ ہم نے تخصیص میں ذکر کیا کہ مخصص کبھی بعض افراد کا ناقص ہونا ہوتا ہے اور کبھی زائد ہونا، تو یہ لفظ بعض افراد میں اولی ہوگا بعض دوسرے افراد کے مقابلہ میں۔ پس جب کہا "كل مملوكٍ لي حر" تو یہ آزادی مکاتب پر واقع نہ ہوگی باوجودیکہ مکاتب حقیقۃ مملوک ہے، یہ لفظ مجاز ہوگا بایں حیثیت کہ بعض افراد میں مقصور ہے جو کہ مکاتب کے علاوہ ہیں یا بعض افراد اولی نہ ہونگے تو قرینہ ان اقسام میں منحصر ہوگا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

فإن قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الأفراد أولى من قسم المخصص غير الكلامي، وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما. قلنا: المراد بالمخصص الكلامي أن الكلام بصريحه يوجب في بعض الأفراد حكماً مناقضا لحكم يوجبه العام، وكل مخصص ليس كذلك لايكون كلامياً فيكون بعض الأفراد أولى بكونه مخصصا غير كلامي بهذا التفسير، وهنا يعني بالقرينة اللفظية أن يفهم من اللفظ بأيّ طريق كان أن الحقيقة غير مرادة وفي "كل مملوك لي حر" يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ تخصیص کی فصل میں بعض افراد کے اولی ہونے کو مخصص غیر کلامی کی قسم میں شمار کیا تھا اور یہاں پر قرینہ لفظیہ سے شمار کیا تو ان دونوں میں کیا فرق ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ مخصص کلامی سے مراد یہ ہے کہ کلام اپنی تصریح کے ساتھ بعض افراد میں ایسا حکم ثابت کرے جو اس حکم کے مناقض ہو جس کو عام واجب کرتا ہے، اور ہر مخصص جو اس طرح نہ ہو وہ کلامی نہیں ہوتا، تو بعض افراد کی اولویت کا مخصص کلامی نہ ہونا اس تفسیر کی بنا پر ہوگا، اور یہاں پر یعنی قرینہ لفظیہ میں مراد یہ ہے کہ لفظ سے حقیقت کا غیر مراد

ہونا سمجھ میں آئے جس طریق سے بھی ہو، اور "کل مملوك لی حر" میں لفظ سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ مکاتب کو شامل نہیں ہے تو یہ قرینہ لفظیہ ہوگا۔

فإن قيل قد جعل......

اعتراض: سائل کہتا ہے کہ تخصیص کی فصل میں بعض افراد کی اولویت کو قرینہ غیر کلامیہ قرار دیا گیا ہے اور یہاں یعنی قرینہ مجاز میں بعض افراد کی اولویت کو قرینہ لفظیہ قرار دیا گیا تو یہ فرق کیوں؟

جواب: مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ فرق مقام کے اعتبار سے آیا ہے۔ وہ اس طرح کہ تخصیص کی فصل میں تخصیص کلامی سے مراد یہ ہے کہ صراحت کے ساتھ الفاظ میں وہ تخصیص موجود ہو تو اسے تخصیص کلامی کہا جائے گا، اور اگر صراحۃً تخصیص نہ ہو تو اسے غیر کلامی کہا جائے گا اور اس مقام میں یعنی قرینہ مجاز میں قرینہ کلامیہ سے مراد یہ ہے کہ کلام سے اولویت معلوم ہونی چاہے وہ صراحۃً ہو یا نہ ہو۔ اب "كل مملوك لی فهو حر" میں بعض افراد کی اولویت الفاظ سے ثابت ہے، اس لئے اسے قرینہ کلامیہ قرار دیا۔

گزشتہ مثالوں کی وضاحت اور ایک سوال کا جواب

جئنا إلى الأمثلة المذكورة فی المتن، فكل قسم من الأقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم، لكن لم يذكر فی كل مثال أن القرينة المانعة من إرادة الحقيقة مانعةٌ عقلاً أو حساً أو عادةً أو شرعاً فنبين ههنا هذا المعنى، ففی يمين الفور كما إذا أرادت المرأة الخروج فقال: "إن خرجتِ فأنت طالق" يحمل على الفور، فالقرينة مانعة عن إرادة الحقيقة عرفاً، والمعنى الحقيقي الخروج مطلقاً، وفی قوله تعالىٰ: ﴿واستَفْزِزْ من استطعتَ منهم﴾ القرينة تمنع الحقيقة عقلاً، و كذا فی قوله تعالىٰ: ﴿فمن شاء فليؤمنْ﴾ لأن التخيير وهو الإباحة مع العذاب المستفاد من قول: ﴿إنا اعتدنا للظالمين نارا﴾ ممتنع عقلاً وفی قوله: "طلق امرأتي إن كنت رجلا" الحقيقة ممتنعة عرفاً وفی قوله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم: "الأعمال بالنيات" الحقيقة غير مرادة عقلاً، وفی "لا يأكل هذه النخلة، والدقيق" حساً، وفی "لا يشرب من هذه البئر" حساً وعرفاً، وفی "لا يضع قدمه" عرفاً، وفی الأسماء المنقولة إما عرفاً عاماً أو خاصاً أو شرعاً، وفی التوكيل بالخصومة شرعاً، فإن قيل: لا نسلم أن المعنى الحقيقي ممتنع فی قوله "لا يأكل من هذه النخلة حساً" لأن المحلوف عليه عدم

أكلها فهو غير ممتنع حساً بل أكلها كذلك، قلنا: اليمين إذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين أن يصير ممنوعا باليمين و ما لا يكون مأكولا حساً أو عادة لا يكون ممنوعاً باليمين، ثم عطف على أوّل المسئلة وهو أنه لا بد للمجاز من قرينة قوله: فأما إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي أولى لأن الأصل لا يترك إلا ضرورةً، وعندهما المعنى المجازي أولى، و نظيره "لا يأكل من هذه الحنطة" يصرف إلى القضم عنده، وعندهما إلى أكل ما فيها.

ترجمہ: ہم ان مثالوں کی طرف آتے ہیں جو متن میں مذکور ہیں۔ تمام اقسام میں سے ہر قسم کی مثال اس کے بعد مذکور ہے لیکن کسی مثال میں یہ مذکور نہیں کہ جو قرینہ مانعہ عن إرادة الحقيقة ہے آیا وہ عقلاً مانع ہے یا حساً ہے یا عادۃً ہے یا شرعاً ہے، تو یہاں پر ہم اس معنی کو بیان کریں گے، یمین فور میں جب عورت نکلنے کا ارادہ کرے اور زوج کہے "إن خرجتِ فأنت طالق" یعنی "اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہو"۔ اس کو یمین فور پر محمول کیا جائے گا، یہاں قرینہ مانعہ عن إرادة الحقيقة عرف ہے، اور معنی حقیقی مطلقاً نکلنا ہے اور اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿واستَفزِزْ من استطعتَ منهم بصوتك﴾ یعنی جتنی طاقت ہے تو اپنی آواز سے لوگوں کو فتنہ کی حرکت دے یہاں قرینہ مانعہ عن ارادۃ الحقیقۃ عقل ہے اور اسی طرح اللہ جل شانہ کا قول ﴿فمن شآء فليؤمن و من شآء فليكفر﴾ میں، یعنی "یہ جو چاہے تو ایمان لائے جو چاہے تو کفر کرے"۔ کیونکہ تخییر جو کہ اباحت ہے عذاب کے ساتھ جو مستفاد ہے ﴿إنا اعتدنا للظالمين ناراً﴾ یعنی "ہم نے ظالموں کے لئے آگ تیار کی ہے، سے یہ مانع ہے عقلا (یعنی عذاب معنی حقیقی سے عقلاً مانع ہے)، اور "طلق امرأتي إن كنت رجلا" یعنی اگر تو آدمی ہے تو میری بیوی کو طلاق دے۔ میں معنی حقیقی عرفاً منع ہے، اور نبی علیہ السلام کے ارشاد "الأعمال بالنيات" یعنی عمل کا مدار نیتوں پر ہے۔ میں قرینہ مانعہ عن ارادۃ الحقیقۃ عقلاً ہے، اور "لا يأكل هذه النخلة والدقيق" میں حسا ہے، اور "لا يشرب من هذه البئر" قرینہ مانعہ عن ارادة الحقيقة عرفا وحسا ہے، اور "لا يضع قدمه" یعنی "وہ آدمی فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا"، میں قرینہ مانعہ عن ارادۃ الحقیقۃ عرفا ہے، اور اسماء منقولہ میں یا تو قرینہ مانعہ عن ارادۃ الحقیقۃ عرف عام ہے یا خاص ہے یا شرع ہے، اور توکیل بالخصومت میں قرینہ مانعہ عن ارادۃ الحقیقۃ شرعا ہے۔ اگر کہا جائے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ "لا يأكل من هذه النخطة" میں حسا معنی حقیقی ممتنع

ہے کیونکہ محلوف علیہ عدم اکل الحنطۃ ہے اور وہ غیر ممتنع ہے حسا، بلکہ ممتنع اس کا اکل ہے، تو ہم کہیں گے کہ جب یمین داخل ہو نفی پر تو یہ منع کے لئے ہوتی ہے، یمین کا موجب یہ ہے کہ یمین کے ذریعے ممنوع ہو اور جو چیز حسا یا عادۃ ماکول نہ ہو وہ یمین کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی، پھر پہلے مسئلے پر عطف کیا جو کہ "لا بد للمجاز من قرینۃ" والا مسئلہ ہے((اور جب حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو امام ابوحنیفہ کے ہاں معنی حقیقی اولی ہے، کیونکہ اصل کو بغیر ضرورت کے نہیں چھوڑا جاتا اور صاحبین کے ہاں معنی مجازی اولی ہے اور اس کی نظیر "لا یاکل من هذه الحنطة" ہے کہ امام صاحب کے ہاں اس کو قضم (چبانے) پر محمول کیا جائے گا، اور صاحبین کے ہاں اس کو روٹی وغیرہ پر محمول کیا جائے گا جو اس سے بنی ہے))(یعنی جو اس سے حاصل کی جائے)۔

تشریح المتن: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اقسام جتنے تھے ان کی مثالیں ہم نے آپ کے سامنے پیش کر دی ہیں لیکن یہ نہیں بتایا کہ یہاں قرینہ حسی ہے، عقلی ہے، عادی ہے وغیرہ، لہٰذا ہم اس کی بھی وضاحت کر دیتے ہیں تاکہ تشنگی باقی نہ رہے۔ تو ان دس مثالوں کو دیکھیں۔

۱- یمین فور میں قرینہ مانعہ عن المعنی الحقیقی عرفیہ ہے۔ ۲-﴿واستفزز من استطعت﴾ اس میں قرینہ مانعہ عن المعنی الحقیقی عقلیہ ہے۔ ۳-﴿فمن شاء فليؤمن﴾ میں بھی قرینہ مانعہ عن المعنی الحقیقی عقلیہ ہے۔ ۴-"طلّق امرأتي" میں قرینہ مانعہ عن المعنی الحقیقی عرفیہ ہے۔ ۵-"الأعمال بالنيات" اور "رفع عن أمتي" میں قرینہ مانعہ عن المعنی الحقیقی عقلیہ ہے ۶-"لا یاکل من هذه النخلة" اور "لا یاکل من هذا الدقیق" میں قرینہ مانعہ عن المعنی الحقیقی حسیہ ہے۔ ۷-"لا یشرب من هذه البیر" میں قرینہ مانعہ عن المعنی الحقیقی حسیہ بھی ہے ساتھ ساتھ عرفیہ بھی ہے۔ ۸-"لا یضع قدمه فی دار فلان" میں قرینہ مانعہ عن المعنی الحقیقی عرفیہ ہے ۹-اسماء منقولہ میں قرینہ مانعہ عن المعنی الحقیقی عرف عام یا عرف خاص یا شرع ہے ۱۰-توکیل بالخصومت میں قرینہ مانعہ عن المعنی الحقیقی شرعی ہے۔

فإن قيل لا نسلم……: یہاں سے چھٹی مثال پر جرح ہے، اعتراض یہ ہے کہ ایک آدمی نے قسم کھا کر کہا "والله لا اكل من هذه النخلة" تو یہ کھانا حسا ممتنع ہے، لیکن ہمیں یہ تسلیم نہیں، کیونکہ یہاں قسم تو نہ کھانے کی کھائی جا رہی ہے اور یہ کوئی ممتنع نہیں، اور نہ کھانے میں کوئی امتناع نہیں لہذا یہاں معنی حقیقی ممتنع نہیں ہے تو آپ نے کیوں اس کے امتناع کا قول کیا؟

جواب ذرا تفصیلی ہے کہ حلف کبھی مثبت کلام میں ہوتا ہے اور کبھی منفی میں، جب مثبت کلام میں ہو تو اس کا

مطلب ہوتا ہے کسی کام پر ابھارنا اور اگر منفی کلام میں ہوتو اس کا مطلب ہوتا ہے رکنا، تو اب جو شی ماکول نہ ہو حساً و عادۃً تو وہ ممنوع بالیمین نہیں ہوتی، جب کہ "حلف" سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ وہ شی حلف کی وجہ سے ممنوع ہو، لہٰذا یہاں پر معنی حقیقی ممتنع ہے اور اس پر قرینہ مانعہ عن ارادۃ الحقیقۃ "حسی" ہے۔

اول مسئلہ پر عطف کر کے ایک بات کی وضاحت

ثم عطف علی أوّل......: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حقیقت مستعمل ہوتی ہے اور مجاز متعارف بین الناس ہوتا ہے۔ حقیقت کے مستعمل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت مہجورہ نہ ہو اور مجاز کے متعارف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عمومی طور پر لفظ سے مجازی معنی ہی مراد لیا جاتا ہو، تو ایسی صورت میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حقیقت والا معنی مراد لینا ہی اولی ہے، کیونکہ وہ اصل ہے اور اصل کو بغیر ضرورت کے نہیں چھوڑا جا سکتا۔ اور صاحبین کا ایک قول اس سلسلے میں یہ ہے کہ مجاز متعارف کا اعتبار ہوگا اس لئے کہ عمومی سطح پر جب مجاز ہی کا اعتبار ہے تو پھر حقیقت کی طرف لوگوں کی نظریں نہیں جائیں گی۔

صاحبین کا دوسرا قول یہ ہے کہ عموم مجاز مراد ہوگا، مثال یہ ہے کہ کوئی قسم کھا کر کہتا ہے "واللہ لا أکل من هذه الحنطة"، اس کا حقیقی معنی یہ ہے گندم کو ابال کر چبا کر یا بھون کر کھائے" اور مجازی معنی یہ ہے کہ اس کی روٹی کھائے۔ امام صاحب کے ہاں یہ آدمی اس وقت حانث ہوگا جب دانے چبا کر کھائے اور صاحبین کے قول اول کے مطابق تب حانث ہوگا جب روٹی کھائے اور قول ثانی کے مطابق دانے چبا کر کھائے یا روٹی کھائے دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا۔

معنی حقیقی اور مجازی دونوں کے متعذر ہونے کا حکم

مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معاً، كقوله لامرأته وهي أكبر منه سناً أو معروفة النسب: "هذه بنتي" أما الحقيقة أي: المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الأول، أي: في الأكبر سناً منه فظاهر، وفي الثاني فلأنها أي: الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي، إما أن تثبت مطلقاً أي: في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه أي يكون دِعوته معتبرة في حقهما بأن يثبت النسب منه، وينتفي ممن اشتهر منه، ولايمكن هذا، أي: ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه؛ لأنه يثبت ممن اشتهر منه، أو في حق نفسه فقط، أي: يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في

حق نفسه فقط بأن يثبت منه من غير أن ينتفي ممن اشتهر منه و ذا متعذر أي: الثبوت في حق نفسه فقط؛ لأن الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون أي: تكذيب الشرع المدعي أقل من تكذيبه نفسه، والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق في أنه لا يحتمل التكذيب والرجوع، وأما المجاز عطف على قوله: أما الحقيقة والمراد أن المعنى المجازي متعذر وهو التحريم، فلأن التحريم الذي يثبت بهذا أي: بلفظ "هذه بنتي" منافٍ لملك النكاح فلا يكون حقاً من حقوقه، بيانه أنه إن ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو إما أن يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق أو التحريم الذي لا يقتضيها، والثاني منتف لأنه لو قال لاجنبية معروفة النسب: "هذه بنتي" يكون لغواً فعلم أنه إن ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق، ويكون حقاً من حقوق النكاح كالطلاق، وذلك أيضا محالٌ؛ لأن هذا اللفظ يدلّ على التحريم الذي يقتضي بطلان السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح.

ترجمہ: ((اور کبھی معنی حقیقی اور مجازی ایک ساتھ متعذر ہوتے ہیں جیسا کہ کوئی آدمی اپنے سے بڑی بیوی کو یا معروفۃ النسب بیوی کو کہے کہ "یہ میری بیٹی ہے" تو حقیقت یعنی معنی حقیقی جو کہ نسب ہے فصل اول یعنی "أكبر سنا منه" میں تو ظاہر ہے (کہ وہ متعذر ہے) اور ثانی میں تو اس لئے کہ حقیقۃ یعنی معنی حقیقی کا مراد ہونا یا تو مطلقاً ثابت ہوگا، یعنی اس کے حق میں اور جس سے اس کا نسب مشہور ہے اس کے حق میں)) یعنی اس کا دعوی دونوں کے حق میں معتبر ہو کہ اس سے نسب ثابت ہو، اور جس سے نسب مشہور ہے اس سے نفی ہو ((اور یہ ممکن نہیں ہے)) یعنی مدعی سے نسب کا ثابت ہونا اور ممن اشتهر منه سے منتفی ہونا)) کیونکہ یہ یا تو ممن اشتهر منه سے ثابت ہوگا، یا اس کے اپنے حق میں فقط)) یعنی معنی حقیقی جو کہ نسب ہے صرف اس کے حق میں ثابت ہو بایں طور کہ ممن اشتهر سے نفی نہ کی جائے ((اور یہ متعذر ہے)) یعنی صرف اس کے حق میں ثابت ہونا متعذر ہے، ((کیونکہ شرع اس کی تکذیب کرتی ہے غیر سے مشہور ہونے کی وجہ سے، تو شرع کا مدعی کی تکذیب کرنا اس کی اپنی تکذیب سے کم نہ ہوگا، اور نسب ان چیزوں میں سے ہے جو تکذیب اور رجوع کا احتمال رکھتی ہیں، بخلاف عتق کے)) اس بات میں کہ وہ تکذیب اور رجوع کا احتمال نہیں رکھتا ((اور مجاز)) اس کا عطف أما الحقيقة پر ہے اور مراد ہے معنی مجازی کا متعذر ہونا ((اور وہ تحریم ہے اس لئے کہ وہ تحریم جو اس سے ثابت ہے)) یعنی "هذه بنتي" کے لفظ سے ((یہ

ملک نکاح کے لئے منافی ہے تو یہ حقوق نکاح سے نہیں ہو سکتی)) تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر تحریم ثابت ہو اس لفظ سے تو وہ یا تو تحریم ثابت ہوگی جو صحت نکاحِ سابق کا تقاضا کرتی ہے، یا وہ تحریم ثابت ہوگی جو اس کا تقاضا نہیں کرتی، اور ثانی تو منتفی ہے کیونکہ اگر کوئی اجنبیہ معروفۃ النسب سے کہتا ہے یہ میری بیٹی ہے، تو یہ لغو ہوگا، اس سے پتہ چلا کہ اگر تحریم ثابت ہو تو وہ تحریم ثابت ہوگی جو نکاح سابق کی صحت کا تقاضا کرتی ہے، اور طلاق کی طرح حقوقِ نکاح میں سے ہے، یہ بھی باطل ہے، اس لئے کہ یہ لفظ اس تحریم پر دلالت کرتا ہے جو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ نکاح سابق باطل ہو تو اس سے وہ تحریم کیونکر ثابت ہو سکتی ہے جو حقوق نکاح میں سے ایک حق ہے۔

مسئلة وقد يتعذر......

یہاں سے اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہیں کہ جب معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی دونوں متعذر ہوں۔

کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک لفظ استعمال کیا جائے تو نہ اس کا حقیقی معنی درست ہے، اور نہ معنی مجازی اور ہماری کوشش تو یہ ہوتی ہے کہ کسی عاقل بالغ کا کلام لغو ہونے سے بچایا جائے لیکن یہ کلام بہر حال لغو ہو جاتا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک آدمی اپنی اس بیوی سے کہتا ہے جو عمر میں اس سے بڑی ہے "هذه بنتي" دوسری مثال یہ ہے کہ ایک آدمی کی بیوی ہے اور وہ اپنے باپ سے معروفۃ النسب ہے اور زوج کہتا ہے "هذه بنتي" ان دونوں مثالوں میں معنی حقیقی درست نہیں، اس لئے کہ معنی حقیقی ثبوت النسب ہے، اب پہلی والی مثال میں یہ ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اس سے بڑی ہے اور کسی کی بیٹی اس سے عمر میں بڑی نہیں ہو سکتی۔ اور دوسری مثال میں بھی درست نہیں اس لئے کہ اس میں ثبوت نسب کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

❶ ایک صورت یہ کہ اس قائل کا دعویٰ نسب مطلقاً معتبر ہو مطلقاً یعنی اپنے نفس کے بارے میں بھی اور غیر کے بارے میں بھی، اپنے بارے میں تو اس طرح دعویٰ معتبر ہوگا کہ اس شخص سے نسب ثابت ہو جائے اور غیر کے بارے میں اس طرح دعویٰ معتبر ہوگا کہ اس غیر سے نسب منقطع ہو جائے، اور یہ بات ممتنع ہے، اس لئے کہ وہ معروفۃ النسب عن الغیر ہے۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ اس شخص کا دعوائے نسب صرف اپنے نفس کے بارے میں معتبر ہو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ غیر سے نفی کے بغیر اس عورت کا نسب اس قائل سے ثابت ہو جائے۔ لیکن یہ بھی ممتنع ہے اس لئے کہ وہ معروفۃ النسب عن الغیر ہے، لہٰذا شریعت بھی اس کی تکذیب کریگی اور دنیا بھی، یاد رہے شریعت کی تکذیب اس کی اپنے نفس

تکذیب سے کم نہیں تو معلوم ہوا کہ وہ دونوں کی بیٹی نہیں ہوسکتی، جب پہلی صورت بھی باطل اور دوسری صورت بھی باطل ہے تو حقیقی معنی باطل ہوا۔

اس کا معنی مجازی تحریم ہے، اور تحریم کے ثابت ہونے کی بھی دو صورتیں ہوسکتی ہیں:

❶ ایک صورت یہ ہے کہ ایسی تحریم ثابت ہو جو نکاح سابق کی صحت کا تقاضہ کرے اور نکاح کے حقوق میں سے ایک حق ثابت ہو، جیسے طلاق کہ یہ نکاحِ سابق کی صحت کا تقاضا کرتی ہے اور نکاح کے حقوق میں سے ایک حق ہے۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ تحریم اس طرح ثابت ہو کہ نکاح سابق کے بطلان کا تقاضہ کرے، اس کا مطلب ہے کہ وہ آپس میں اجنبی ہیں، اور جب یہ کلام "هـذه بنتي" اجنبیہ کے لئے استعمال ہو تو یہ فضول ہوتا ہے لہذا یہاں بھی فضول ہے، رہی بات صورت اولیٰ کی تو وہ بھی باطل ہے اس لئے کہ "هذه بنتي" کے الفاظ یہ بتا رہے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان نکاح باطل ہے اور آپ کہتے ہیں اس سے ایسی تحریم ثابت ہو جو نکاح سابق کی صحت کا تقاضہ کرے اور یہ دونوں باتیں آپس میں متصادم ہیں، لہٰذا یہ کلام فضول اور ضائع ہو جائے گا۔

کلامِ سابق میں فخر الاسلامؒ کی رائے کا بیان

واعلم أن تقرير فخر الإسلام رحمه الله على هذا الوجه أن الحقيقة إما أن تثبت في حقه وحق من اشتهر منه و ذا غير ممكن، أو في حق نفسه فقط، ثم هذا إما أن يثبت في حق النسب وذا متعذر لأن الشرع يكذّبه، أو في حق التحريم و ذا لايمكن أيضاً؛ لأن التحريم الذي يثبت بهذا منافٍ لملك النكاح كما ذكرنا، وأما المجاز و هوالتحريم لتلك المنافات أيضاً. والفرق بين التحريم الأول والثاني أن المراد بالتحريم الأول ما ثبت بدلالة الالتزام، فإن ثبوت النسب موجب للحرمة، والمراد بالتحريم الثاني ما ثبت بطريق المجاز، فإن لفظ السقف إذا أريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام، ولا يكون هذا مجازاً بل إنما يكون مجازاً إذا أطلق السقف وأريد به الجدار.

ترجمہ: جان لو کہ علامہ فخر الاسلامؒ کی تقریر (اس مسئلے میں) اس طرز پر ہے کہ معنی حقیقی (یعنی نسب) اس کے اور ممن اشتهر منه (دونوں) کے حق میں ثابت ہو تو یہ غیر ممکن ہے، اور یا صرف اسی کے حق میں ثابت ہو پھر یا تو یہ ثبوت نسب، نسب کے حق میں ثابت ہوگا تو یہ متعذر ہے کیونکہ شرع اس کی تکذیب کرتی ہے، یا تحریم کے حق میں ثابت ہوگا اور یہ بھی ممکن نہیں، کیونکہ وہ تحریم جو اس سے ثابت ہوتی ہے ملک نکاح کے منافی ہے جیسے کہ ہم نے ذکر کیا، باقی رہا مجاز وہ تحریم ہے یہ بھی منافات مذکورہ کی وجہ سے (درست

نہیں) اور تحریم اول اور ثانی میں فرق یہ ہے کہ تحریم اول سے مراد وہ ہے جو دلالت التزامی کے طور پر ثابت ہو کیونکہ ثبوت نسب حرمت کا موجب ہے اور تحریم ثانی سے مراد وہ ہے جو مجازاً ثابت ہو، کیونکہ لفظ ''سقف'' سے جب موضوع لہ مراد لیا جائے تو وہ بطریق التزام دیوار پر دلالت کرتا ہے، اور یہ مجاز نہیں ہے، کیونکہ مجاز تو جب ہوگا جب سقف کا اطلاق کیا جائے اور اس سے جدار مراد لی جائے۔

واعلم أن تقرير......

"هذه بنتی" کے سلسلے میں مصنف کا کلام آپ کے سامنے آ گیا جو سلف صالحین سے انہوں نے نقل کیا، اب اسی سلسلے میں علامہ فخر الاسلام کا کلام پیش فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی اپنی معروفۃ النسب بیوی کے متعلق کہے "هذه بنتی" تو اس کا حقیقی معنی بھی محال ہے اور مجازی معنی بھی، اور اس کا حقیقی معنی ثبوت نسب یا تحریم ہے، پھر ثبوت النسب کی دو صورتیں ہیں: مطلق ثبوت نسب ہو یعنی متکلم کے حق میں بھی اور غیر کے حق میں بھی، متکلم کے حق میں تو اس طرح کہ اس سے اس بیوی کا نسب ثابت ہو، اور غیر کے حق میں اس طرح کہ اس سے نسب منقطع ہو اور یہ محال ہے، کیونکہ وہ غیر سے معروفۃ النسب ہے، اور دوسری صورت ہے ثبوت نسب فی حقہ فقط کہ نسب صرف اس قائل سے ثابت ہو اور غیر سے منتفی نہ ہو تو کہا گیا تھا کہ شریعت بھی اس کی تکذیب کرے گی اور دنیا بھی، اور شریعت کی تکذیب انسان کی اپنے نفس کی تکذیب سے کم نہیں۔

دوسرا معنی حقیقی علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ نے تحریم بیان کیا ہے لیکن وہ تحریم بھی ثابت نہیں ہو سکتی اس لئے کہ تحریم اور نکاح میں منافات ہے کیونکہ اگر تحریم ثابت ہو جائے تو نکاح ختم ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ حقیقی معنی ثبوت نسب مراد لیں یا تحریم مراد لیں دونوں میں سے کوئی بھی درست نہیں ہو سکتا۔ پھر فرمایا کہ مجازی معنی بھی یہاں درست نہیں ہو سکتا اور وہ تحریم ہے، کیونکہ تحریم ثابت ہو تو نکاح ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ تحریم اور نکاح دونوں میں منافات ہے، لہذا مجازی معنی بھی درست نہیں۔ اگر آپ توجہ سے دیکھیں تو دونوں جگہ یعنی حقیقی معنی میں اور مجازی میں تحریم کے لئے دلیل ایک ہی ہے، اور وہ ہے منافات بین التحریم والنکاح۔ یہاں تحریم کو حقیقی بھی قرار دیا اور مجازی بھی، یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں۔ تو قصہ یہ ہے کہ وہ تحریم جو بمعنی حقیقت ہے وہ تحریم ہے معنی التزامی اور جو تحریم معنی مجازی ہے یہ ہے معنی مجاز، ان دونوں میں فرق اس طرح سمجھ میں آتا ہے کہ آپ نے سقف کا لفظ استعمال کر کے اس سے حقیقی معنی یعنی چھت مراد لی، تو التزامی طور پر یہ لفظ دیواروں پر دلالت کرتا ہے۔ یہ معنی التزامی ہے۔ اور مجاز یہ ہے کہ آپ سقف کا لفظ استعمال کر کے اس سے دیواریں مراد لیں۔ یہ علامہ فخر الاسلام کی ذکر کردہ تفصیلات تھیں جو آپ کے

سامنے بیان کردی گئیں۔

فخر الاسلامؒ کا کلام مصنفؒ کی نظر میں!

فأقول لا حاجة إلى قوله إما أن يثبت في حق النسب أو في حق التحريم لأن الموضوع له ثبوت النسب فإن لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الأصل فهذا الترديد يكون قبيحاً، فالدليل النافي لهذا التحريم المدلول التزاماً ليس كونه منافياً بملك النكاح، بل الدليل النافي هو عدم ثبوت الموضوع له، فعلم أنه إن ثبت التحريم لا يثبت إلا بطريق المجاز وذا متعذرٌ أيضاً للمنافات المذكورة، ولو ردد بهذا الوجه وهو أنه إن ثبت التحريم فإما أن يثبت بطريق الالتزام وهو محالٌ لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو أيضاً محالٌ للمنافات المذكورة لكان أحسن.

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ اس قول "إما أن يثبت في حق النسب أو في حق التحريم" کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ موضوع لہ ثبوت نسب ہے، پس اگر نسب ثابت نہ ہوا اصل کے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے تو بطور التزام تحریم کا ثبوت ممکن نہیں تو یہ تردید قبیح ہوگی۔ پس وہ تحریم جو دلالت التزامی کے طور پر ثابت ہے اس کی نفی کی دلیل ملک نکاح کے منافی ہونا نہیں ہے، بلکہ اس کی نفی کی دلیل موضوع لہ کا ثابت نہ ہونا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اگر تحریم ثابت ہو تو وہ صرف مجاز کے طور پر ثابت ہوگی اور یہ بھی منافات مذکورہ کی وجہ سے متعذر ہے۔ اور اگر (علامہ فخر الاسلام) علی سبیل الترديد یوں فرماتے کہ اگر تحریم ثابت ہو یا تو بطریق التزام ثابت ہوگی یہ محال ہے موضوع لہ کے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے جو کہ نسب ہے، یا بطریق مجاز ثابت ہوگی اور یہ بھی محال ہے منافات مذکورہ کی وجہ سے، تو بہت ہی اچھا ہوتا۔

فأقول لا حاجة......

مصنفؒ یہاں پر تین باتیں بیان فرماتے ہیں:

۱- پہلی بات: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ معنی حقیقی میں تحریم کا اضافہ کرنا غلط ہے بلکہ صرف اور صرف ثبوت نسب ہی حقیقی معنی ہے تحریم معنی حقیقی نہیں۔ اس لئے کہ تحریم کو علامہ فخر الاسلام بمعنی لزوم کے لیتے ہیں اب ثبوت نسب تو معنی حقیقی ہے اور جب معنی حقیقی موضوع لہ ثابت نہیں ہوسکتا تو پھر معنی لازمی کس طرح ثابت ہوگا اس لئے کہ

یہ نہیں سکتا کہ لازمی معنی بغیر موضوع لہ کے ثابت ہو۔

۲-دوسری بات: تحریم بمعنی حقیقت کے بطلان کی جو دلیل دی گئی ہے وہ غلط ہے، اور وہ دلیل ہے منافات بین التحریم والنکاح، تو یہ دلیل غلط ہے، بلکہ صحیح دلیل عدم ثبوت معنی حقیقی ہے۔

۳-تیسری بات: ہونا یہ چاہئے تھا کہ اگر تحریم کو معنی حقیقی میں داخل کرنا ہی مطلوب ہے تو کہہ دیا جائے: کہ یہاں معنی حقیقی ثبوت نسب ہے یا تحریم ہے، نسب تو ثابت نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ وہ عورت عمر میں اس قائل سے بڑی ہے، اور کسی کی بیٹی اس سے عمر میں بڑی نہیں ہوسکتی، اور یا وہ عورت غیر سے معروفۃ النسب ہے تو یہ ممکن نہیں کہ غیر سے نسب کٹ کر اس قائل سے نسب ثابت ہوجائے۔ اور تحریم اس لئے معنی حقیقی ہے کہ یہ نسب کا معنی لازمی ہے، اور ثبوت نسب معنی حقیقی ہے جب معنی حقیقی ثابت نہیں ہوسکتا تو لازمی معنی بھی ثابت نہیں، باقی رہا تحریم کا ثابت ہونا بطور مجاز تو یہ بھی درست نہیں، اس لئے کہ تحریم اور نکاح میں منافات ہے۔

داعی الی المجاز کا بیان

مسئلة الداعي إلى المجاز اعلم أن المجاز يحتاج إلى عدة أشياء: المستعار منه وهو الهيكل المخصوص، والمستعار له وهو الإنسان الشجاع، والمستعار وهو لفظ الأسد والعلاقة وهي الشجاعة، والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي إلى إرادة المعنى المجازي وهو "يرمي" في "رأيتُ أسداً يرمي" والأمر الداعي إلى استعمال المجاز فإنك إذا حاولت أن تخبر عن رؤية الشجاع فالأصل أن تقول: "رأيت شجاعاً" فإذا قلت: "رأيت أسداً" فلا بد أن يوجد أمر يدعو إلى ترك استعمال ما هو الأصل في المعنى المطلوب، واستعمال ما هو خلاف الأصل وهو المجاز، وذلك الداعي إما لفظي وإما معنوي، فاللفظي اختصاص لفظه أي: لفظ المجاز بالعذوبة، فربما يكون لفظ الحقيقة لفظاً ركيكاً كلفظ الخنفقيق مثلاً، ولفظ المجاز يكون أعذب منه أو صلاحيته للشعر أي: إذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزوناً وإن استعمل لفظ المجاز يكون موزوناً، أو السجع فإذا كان السجع دالياً مثل الأحد والعدد فلفظ الأسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع، أو أصناف البديع كالتجنيسات ونحوها، فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة، نحو البدعة شَرك الشِرك، فإن الشَرك مجاز هنا استعمل ليجانس الشِرك فإن بينهما شبهة الاشتقاق.

ترجمہ: ((داعی الی المجاز کا مسئلہ)) معلوم ہونا چاہیے کہ مجاز میں کئی چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔
۱- ''مستعار منہ'' جو ہیکل مخصوص ہے، ۲- ''مستعار لہ'' وہ شجاع انسان ہے ۳- ''مستعار'' وہ لفظ اسد ہے ۴- ''علاقہ'' وہ شجاعت ہے ۵- معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف پھیرنے والا قرینہ، وہ "رأیت اسداً یرمي" میں "یرمي" ہے۔ ۶- اور استعمال مجاز کی طرف امر داعی کہ جب آپ رؤیت شجاع کے بارے میں خبر دینا چاہیں تو اصل یہ ہے کہ آپ کہیں "رأیتُ شجاعاً" لیکن جب آپ "رأیتُ شجاعاً" کی بجائے "رأیتُ أسداً" کہیں گے تو لازمی ہے کہ ایک ایسا امر پایا جائے جو معنی مطلوب میں اصل یعنی حقیقت کے استعمال کو ترک کرنے اور خلاف اصل جو کہ مجاز ہے کے استعمال کا موجب ہو، یہ امر داعی یا تو لفظی ہوگا یا معنوی، پس لفظی ((اس کے لفظ کا اختصاص ہے)) یعنی مجاز کے لفظ کا ((عذوبت کے ساتھ)) کہ کبھی کبھار لفظ حقیقت کوئی رکیک لفظ ہوتا ہے، مثلاً: خنفقیق (بہادر خاتون) اور لفظ مجاز اس سے زیادہ اعذب ہوتا ہے۔

((یا مجاز کا شعر کی صلاحیت رکھنا)) یعنی جب لفظ حقیقی استعمال کیا جائے تو کلام موزون نہیں ہوتا، اور اگر لفظ مجاز استعمال کیا جائے تو کلام موزون ہوتا ہے ((یا سجع ہے)) کہ جب سجع دالی (کہ ہر شعر کے آخر میں) ہو جیسے عدد، احد، تو لفظ اسد سجع میں درست ہوگا، نہ کہ شجاع، ((یا اصناف بدیع ہوں)) (یعنی فن بدیع کے اقسام جو از قسم محسنات ہوں) جیسے کہ تجنیسات اور اس طرح کے دوسرے اقسام کہ کبھی لفظ مجاز سے تجنیس حاصل ہوتی ہے، نہ کہ لفظ حقیقت سے، جیسے فرمایا: "البِدعةُ شَرَكُ الشِركِ" کیونکہ شَرک یہاں پر مجاز ہے، اس لئے استعمال کیا تا کہ شِرک کے مجانس ہو جائے، کیونکہ ان کے درمیان مشابہتِ اشتقاق ہے۔

مجاز میں چھ چیزوں کا اعتبار ہے

مسئلة الداعي إلى المجاز......: مجاز میں چھ چیزوں کا اعتبار کرنا پڑتا ہے: ۱- مستعار منہ کا اعتبار کرنا جیسے اُسد میں ہیکل مخصوص کا اعتبار کرتے ہیں ۲- مستعار لہ کا اعتبار کرنا جیسے انسان شجاع کا اعتبار کرنا۔ ۳- مستعار کا اعتبار کرنا اور وہ لفظ اسد ہے ۴- شجاع اور اسد کے درمیان علاقہ کا اعتبار کرنا جو کہ شجاعت ہے ۵- قرینہ صارفہ عن ارادة المعنی الحقیقي کا اعتبار کرنا اور وہ "رأیتُ أسداً یرمي" میں "یرمي" ہے ۶- امر الدعی الی استعمال المجاز کا اعتبار کرنا، اس لئے کہ کوئی انسان جب کہتا ہے "رأیت أسدا یرمي" تو اس کی بجائے "رأیتُ شجاعاً" بھی کہہ سکتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ وہ معنی حقیقی والے الفاظ کو چھوڑ کر معنی مجازی والے الفاظ کو استعمال کرتا ہے۔ مثلا لفظ اسد کو شجاع کے معنی میں استعمال کرتا ہے تو اب اس امر داعی الی المجاز کی چار صورتیں ذکر کی ہیں: ۱- امر داعی لفظی ہو، ۲- امر داعی

معنوی ہو،۳-امر داعی تلطف کلام ہو،۴-امر داعی مطابقتِ تمام المراد ہو۔

داعی لفظی کے صور اربعہ کا بیان

داعی لفظی کی چار صورتیں بیان کی ہیں:

❶ لفظ مجاز کے استعمال میں عذوبت اور مٹھاس ہے اور اس کے مقابلے میں حقیقت کے استعمال میں رکاکت ہے، مثلاً: "خنفقیق" بہادر خاتون کو کہتے ہیں، اس میں رکاکت ہے لہذا اس کو چھوڑ کر مجاز استعمال کیا جائے گا۔

❷ صلاحیت للشعر کہ لفظ مجاز شعر کی صلاحیت رکھتا ہے، یعنی اگر حقیقت استعمال کرتے ہیں تو کلام موزون نہیں ہوتا اور اگر مجاز استعمال کرتے ہیں تو کلام موزون ہوتا ہے۔

❸ سجع کو درست کرنے کے لئے کہ سجع انسان کو مجاز کے استعمال کرنے پر مجبور کرتا ہے، مثلا ہمارے پاس قصیدہ دالیہ ہے، اس میں اگر لفظ شجاع استعمال کرتے ہیں تو سجع درست نہیں ہوتی، اگر لفظ اسد کو استعمال کرتے ہیں تو سجع درست ہوتی ہے۔

❹ اصناف بدیع کے لئے، یعنی اگر لفظ مجاز کو استعمال کرتے ہیں تو وہ تجنیسات کے مناسب ہے اور حقیقت سے یہ تجنیس حاصل نہیں ہوتی، مثلاً نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "البدعةُ شَرك الشِرك" یعنی "بدعت شرک کا تسمہ یعنی ذریعہ ہے"، یہاں لفظ "شَرک" کا معنی حقیقی تسمہ ہے، لیکن یہاں معنی مجازی میں استعمال ہوا ہے اور وہ ہے ذریعہ، اور یہ شَرک، شِرک کے مناسب ہے تجنیس میں، تجنیس کا معنی ہے، تشریک الکلمتین لفظاً لا معناً۔ یہاں پر شَرک اور شِرک الفاظ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہیں، لیکن معنی کے اعتبار سے شریک نہیں۔

داعی معنوی کی اقسامِ خمسہ اور امرِ داعی الی المجاز کی قسم ثالث کا بیان

أو معناه أي اختصاص معناه فمن هنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم أبي حنيفة رحمه الله لرجل عالم فقيه متق، أو التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل، أو الترغيب أو الترهيب أي: اختصاص المعنى المجازي بالترغيب أو الترهيب، كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع، واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع، أو زيادة البيان أي: اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان، فإن قولك: "رأيتُ اسداً يرمي" أبين في الدلالة على الشجاعة من قولك: "رأيتُ شجاعاً" فإن ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم، وفي المجاز إطلاق

اسم الملزوم على اللازم، فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء بالبينة. واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة، أو تلطفُ الكلام بالرفع عطف على قوله واختصاص لفظه، أي: الداعي إلى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب، لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية و زيادة شوق إلى إدراك معناه فيوجب سرعة التفهم.

ترجمہ: ((یا اس کا معنی ہو)) یعنی مجاز کے معنی کا مختص ہونا، یہاں سے داعی معنوی کو شروع کر رہے ہیں ((تعظیم کے ساتھ)) جیسے امام ابوحنیفہ کے نام کا کسی متقی فقیہ عالم کے لئے استعارہ کرنا ((یا تحقیر کے ساتھ)) جیسے کہ "همج" جو کہ چھوٹی مکھی کو کہتے ہیں اس کا استعارہ جاہل کے لئے کیا جائے ((یا ترغیب اور یا ترہیب کے ساتھ)) یعنی معنی مجازی کا ترغیب یا ترھیب کے ساتھ اختصاص ہو، جیسے کہ "ماء حيوة" کا استعارہ بعض مشروبات کے لئے تاکہ سامع کو رغبت ہو اور "سم" زہر کا استعارہ بعض مطعومات کے لئے تاکہ سامع اس سے متنفر ہو ((یا زیادۃ بیان کے لئے)) یعنی معنی مجازی کا اختصاص ہوگا زیادہ وضاحت کے ساتھ، جیسے آپ کا قول "رأيتُ أسداً يرمي" شجاعت پر دلالت کرنے میں آپ کے قول "رأيتُ شجاعاً" سے زیادہ واضح ہے، کیونکہ ملزوم کا ذکر لازم کے وجود پر بیّنہ (گواہ) ہوتا ہے، اور مجاز کے اندر ملزوم کے اسم کا لازم پر اطلاق کیا جاتا ہے، تو گویا مجاز کا استعمال کسی شیء کا دعوی مع البينة (والدليل) ہے، اور حقیقت کا استعمال دعوی بلا بیّنہ ہوگا ((یا تلطف کلام)) یہ رفع کے ساتھ ہے اور اس کا عطف "واختصاص لفظه" پر ہے، یعنی استعمال مجاز کی طرف کبھی داعی تلطف کلام (یعنی کلام میں لطافت اور زینت کا باعث ہونا) ہوتا ہے، جیسے کہ بحر من المسك موجه الذهب کا استعارہ ایسے کوئلے کے لئے جس میں سلگتا ہوا انگارہ ہو، (مسک کستوری جو کہ سیاہ رنگ کی ہوتی ہے کو کہتے ہیں) ((تو یہ لذت تخییلی اور زیادہ شوق کا فائدہ دیتا ہے، معنی کے ادراک میں یہ سرعتِ فہم کا موجب ہوگا))۔

داعی معنوی کے اقسام خمسہ کا بیان

أو معناه أي اختصاص...... یعنی داعی معنوی کی پانچ قسمیں ہیں:

1. تعظیم کے لئے کہ معنوی طور پر مجاز میں تعظیم زیادہ ہے، جیسے کسی رجل عالم متقی کے لئے آپ ابوحنیفہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں کہ ابوحنیفہ زمان ہے۔
2. تحقیر کے لئے کہ معنوی طور پر مجاز میں تحقیر پائی جاتی ہے، جیسے کسی جاہل شخص کی تحقیر کرتے ہو آپ کہہ دیں

"هو هَنَجٌ" کہ یہ تو چھوٹی مکھی ہے، یہ لفظ استعمال کرنا تحقیر کے واسطے ہے۔

۳ ترغیب: ابھارنے کے لئے، مثلاً کسی مشروب کے بارے میں آپ کہہ دیں کہ یہ تو "ماء حیات" ہے تاکہ سامع کو اس میں رغبت ہو۔

۴ ترھیب: نفرت پیدا کرنے کے لئے کسی مطعوم کے بارے میں آپ کہہ دیں "السمّ" کہ وہ تو زہر ہے۔ کسی مطعوم کو، مثلاً مجازاً زہر کہنا، اس سے نفرت پیدا کرنے کے لئے ہوتا ہے۔

۵ زیادہ وضاحت کے لئے، آپ مجاز کو استعمال کرتے ہیں کیونکہ اگر حقیقت کو استعمال کرتے ہیں تو اس میں اتنی وضاحت نہیں، مثلاً: آپ کہتے ہیں "رأیتُ أسداً یرمي" اب اگر آپ یہاں لفظ "شجاع" کو استعمال کریں تو اس میں اتنی وضاحت نہیں، جتنی وضاحت "رأیت اسداً" میں ہے، اس طرح کہ اس میں دعویٰ بھی ہے اور دلیل بھی جب کہ حقیقت میں دعویٰ بلا دلیل ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ مجاز میں ملزوم کا اطلاق لازم پر ہوتا ہے، اور ملزوک کا ذکر کرنا، وجودِ لازم پر دلیل ہوا کرتی ہے، جب کسی شی کا دعویٰ بھی ہو اور اس پر دلیل بھی ہو تو یہ زیادہ واضح ہوتا ہے، بمقابلہ اس کے کہ کسی شی کا دعویٰ ہو اور اس پر دلیل نہ ہو۔

أو تلطف الكلام......: تلطف کلام۔ امر داعی الی المجاز کی تیسری قسم ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مجاز کو استعمال کرنے میں کلام میں ایسا لطف ہے کہ حقیقت میں ایسا لطف نہیں، مثلاً: آپ نے ایسا کوئلہ دیکھا جس میں انگارہ ہے، تو آپ کہتے ہیں "بَحرٌ من المِسكِ موجه الذهب" یہ تو مشک کا ایسا دریا ہے جس کی موجیں سونے کی ہیں، اور لطف میں کیا ہی لطف ہے کہ جب انسان کو لطف آتا ہے تو اس کا ذہن بھی کھلتا ہے اور بات بھی جلدی پلے پڑتی ہے اور معنی تک پہنچنے کا شوق بڑھتا ہو اور اس سے خیالی لذت حاصل ہوگی کہ مشک کا دریا ہو اس میں سونے کی موجیں ہوں اور وہ ٹھاٹھیں مار رہی ہوں۔

امر داعی الی المجاز کی چوتھی قسم کا بیان

أو مطابقة تمام المراد: بالرفع عطف على قوله: "أو تَلَطُّفُ الكلام" أي الداعي إلى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد، فيمكن أن يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة، أو نقصان وضوح الدلالة، فإن دلالة الألفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحدٍ، فإذا حاولت أن تؤدي المعنى بدلالة أوضح من لفظ الحقيقة أو أخفى منه، فلا بد أن تستعمل لفظ

المجاز فإن المجازات متكثرة فبعضها أوضح في الدلالة و بعضها أخفى، فإن قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز أوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مُخِلٌّ بالفهم، قلنا: لما كانت القرينة مذكورةً ارتفع الإخلال بالفهم، ثم إذا كان المستعار منه أمراً محسوساً ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولاً كان المجاز أوضحَ من الحقيقة، وأيضاً ما ذكرنا أن ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم، وأن المجاز يوجب سرعة التَفَهُّم يؤيد هذا المعنى. ويمكن أن يكون معناه أن يؤدي بعبارة لسانه كنه ما في قلبه فإنك إذا أردت وصف الشيء بالسواد على مقدارٍ مخصوصٍ، فأصل المراد أن تصفه بالسواد، وتمام المراد أن تصفه بالسواد المخصوص، فاللفظ الموضوع يدلّ على أصل المراد لكن لا يدلّ على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد أن يذكر شيء يعرف السامع كمية سواده فيشبه به، أو يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد أو غير ذلك بالرفع أيضاً، أي: يكون الداعي إلى المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضع مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح، و في فصلى التشبيه والمجاز. فإني قد ذكرتُ في مقدمته و في فصل التشبيه أن الغرض من التشبيه ما هو فإنه يكون غرضاً للاستعارة أيضاً، و في فصل المجاز أن المجاز ربما لا يكون مفيداً وربما يكون مفيداً ولا يكون فيه مبالغةٌ في التشبيه كالاستعارة.

ترجمہ: ((یا تمام مراد کی مطابقت)) یہ بھی مرفوع ہے اور اس کا عطف ''تلطف الکلام'' پر ہے، یعنی مجاز کے استعمال کی طرف داعی کبھی ''تمام مراد'' کی مطابقت ہوتی ہے، ممکن ہے کہ اس کا معنی یہ ہو کہ تمام مراد کی مطابقت وضوح دلالت کی زیادتی یا وضوح دلالت کے نقصان میں ہو، کیونکہ الفاظ موضوعہ کی دلالت ان کے معانی پر یہ ایک ہی طرز پر ہوتی ہے، تو جب آپ نے چاہا کہ آپ ایک معنی کو ایسی دلالت کے ساتھ ادا کریں جو لفظ حقیقت سے زیادہ واضح یا زیادہ مخفی ہو تو ضروری ہے کہ لفظ مجاز کو استعمال کیا جائے، کیونکہ مجازات بہت سارے ہیں بعض دلالت میں اوضح ہیں بعض اخفی ہیں۔ اگر کہا جائے کہ لفظ ''مجاز'' کی دلالت کس طرح لفظ حقیقت کی دلالت سے اوضح ہو سکتی ہے بلکہ مجاز تو فہم میں مخل ہوتا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ جب قرینہ موجود ہو تو پھر اس کے ذریعے فہم سے اخلل دور ہو جاتا ہے، اور پھر جب مستعار منہ ایک امر محسوس ہو اور معنی مطلوب سے متصف اشہر محسوسات میں سے ہو اور ''مستعار لہ'' معقول ہو تو ''مجاز'' حقیقت سے اوضح ہوگا، اور جو کچھ (ما قبل میں) ہم نے ذکر کیا اس کی

وجہ سے بھی کہ ملزوم کا ذکر لازم کے وجود پر بیّنہ (گواہ) ہوتا ہے، اور یہ کہ مجاز سرعتِ تفہم کا موجب ہوتا ہے یہ بھی اس معنی کی تائید کرتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ اس کلام کا یہ معنی ہو کہ اپنی زبان کی عبارت سے اس حقیقت کو بیان کرے جو کہ دل میں ہے، کیونکہ آپ نے چاہا کہ کسی شیء کو مخصوص مقدار میں سواد کے ساتھ متصف کریں، اصل مراد تو یہ ہے کہ آپ اس کو سواد (مطلقا) کے ساتھ متصف کریں، اور تمام مراد یہ ہے کہ آپ اس کو مخصوص سواد (جو کہ آپ کا مطلوب ہے) کے ساتھ متصف کریں اور لفظ موضوع اصل مراد پر دلالت کرتا ہے تمام مراد پر دلالت نہیں کرتا جو کہ کمیتِ سواد کو بیان کرنا ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ ایسی چیز کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس کے ذریعے سامع سواد کی مقدار کو جان لے، یا اس کے لئے استعارہ کیا جائے گا تا کہ تمام مراد سامع کے سامنے واضح ہو جائے۔ ((یا کوئی اور چیز جو ان کے علاوہ ہو)) یہ بھی مرفوع ہے، یعنی داعی الی المجاز جو چیزیں ہم نے ذکر کی ہیں ان کے علاوہ ہوگا، جن کو ہم نے ذکر کیا ہے ((کتاب ''وشاح'' کے مقدمہ میں اور تشبیہ اور مجاز کی فصلوں میں، کیونکہ میں نے اس کتاب کے مقدمے اور ''تشبیہ'' کی فصل میں ذکر کیا ہے کہ تشبیہ سے غرض کیا ہے؟ کیونکہ چیز استعارہ سے خود مقصود ہوتی ہے، اور مجاز کی فصل میں (ذکر کیا ہے کہ) مجاز کبھی مفید نہیں ہوتا اور کبھی مفید ہوتا ہے، اور اس میں استعارہ کی طرح تشبیہ کے اندر مبالغہ نہیں ہوتا۔

أو مطابقته تمام المراد......

مطابقۃ تمام المراد یہ امر داعی الی المجاز کی چوتھی صورت ہے اور مطابقت تمام مراد کی تشریح دو طرح سے کی گئی ہے:

❶ حقیقت ایک خاص نہج پر دلالت کرتی ہے اور اس میں زیادت اور نقصان کا کوئی تصور نہیں ہوتا اگر زیادت یا نقصان والا معنی مطلوب ہے تو آپ کو مجاز استعمال کرنا پڑے گا، اس لئے کہ مجاز کے الفاظ بہت سارے ایسے ہیں جو زیادت معنی پر دلالت کرتے ہیں، اور بہت سارے الفاظ ایسے ہیں جو نقصان والے معنی پر دلالت کرتے ہیں، اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ حقیقت مراد کے مطابق نہ ہو اور مجاز مراد کے مطابق ہو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، مجاز میں تو ''واسطہ'' ہوتا ہے جس کی وجہ سے فہم میں خلل واقع ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مجاز میں جو واسطہ سے خلل پڑتا ہے اس کو قرینہ کے ذریعے دفع کیا جائے گا، لہٰذا معنی مجازی میں کوئی خلل نہیں رہے گا جیسے معنی حقیقی میں نہیں، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ مستعار منہ ایک امر محسوس ہوا کرتا ہے، بلکہ اشهر المحسوسات ہوتا ہے، اور مستعار لہ معقول ہوتا ہے، لہٰذا مجاز واضح ہوگا حقیقت سے اور

اس میں کوئی خلل نہیں۔

اور ہماری بات کی تائید گزشتہ تفصیل سے بھی ہوتی ہے، جیسے زیادۃ بیان میں یہ کہا گیا ہے کہ مجاز کا ذکر کرنا اس طرح ہے کہ دعوی اور بینہ دونوں ذکر ہوں، اور حقیقت صرف دعوی کی طرح ہے، نیز تلطف کلام میں کہا گیا ہے کہ مجاز میں بات جلدی سمجھ میں آ جاتی ہے۔

❷ ویمکن أن یکون معناہ سے، کہ حقیقی الفاظ دلالت کرتے ہیں اصل مراد پر، اور مجاز دلالت کرتا ہے تمام مراد پر، اس کی مثال یہ ہے کہ ہم کسی شیء کی سیاہی کو بیان کرتے ہیں تو ہمارے پاس اس کے لئے حقیقی لفظ ہے ''اسود'' لیکن تمام المراد کہ اس شیء کی سیاہی کس قدر ہے، اس کی مقدار بیان کرنے کے لئے مجاز کو استعمال کیا جاتا ہے، کیونکہ اس کو حقیقت بیان نہیں کرسکتی، لہٰذا مجاز میں استعارہ ہوتا ہے، تشبیہ ہوتی ہے، تمثیل ہوتی ہے، تو اسی کو مقدار بیان کرنے کے لئے استعمال کیا جائے گا، تاکہ مخاطب پر اس شی کی سیاہی کی مقدار آشکارہ ہو، چنانچہ آپ کہیں گے "هو أسود كالسبورة اور كالغراب".

أو غير ذلك...... آخر میں مصنف فرماتے ہیں کہ یہ تو امرِ داعی الی المجاز کی عمومی چار قسمیں ہیں جن کو ہم نے ذکر کیا، اس کے علاوہ اور بھی قسمیں ہوسکتی ہیں جن کو ہم نے ''کتاب الوشاح'' کے مقدمے میں ذکر کیا اور اسی طرح فصل تشبیہ میں، کہ تشبیہ سے غرض کیا ہے؟ کیونکہ کبھی وہ چیز استعارہ سے مقصود ہوتی ہے۔ اور مجاز میں بھی اس پر مزید گفتگو کی ہے، کہ مجاز کبھی مفید نہیں ہوتا اور کبھی مفید ہوتا ہے، لیکن اس میں استعارہ نہیں ہوتا۔

استعارہ علماء بیان کی نظر میں!

فصل: وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف، ذكر علماءُ البيان أن الاستعارة على قسمين استعارة أصلية، وهي في أسماء الأجناس، واستعارة تبعية وهي في المشتقات، وإنما قالوا: "هي تبعية" لأن الاستعارة في المشتقات لا تقع إلا بتبعيةٍ وقوعها في المشتق منه كما تقول: الحال ناطقة، أي: دالة، فاستعير الناطقة للدالة بتبعية استعارة النطق للدلالة، وكذا الاستعارة في الحروف، فإن الإستعارة تقع أوّلاً في متعلق معنى الحرف، ثم فيه، أي: في الحرف، كاللام مثلاً، فيستعار أوّلاً التعليل للتعقيب، فإن التعقيب لازمٌ للتعليل، فإن المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو أعم من أن يكون تعقيبُ العلةِ المعلولَ أو غيره، ثم بواسطتها أي: بواسطة

استعارة التعليل للتعقيب، يستعار اللام له أي: للتعقيب نحو "لِدُوْا للموت وابْنُوا للخراب"، لما كان الموت عقيب الولادة جعل كأن الولادة علةٌ للموت، فاستعمل لام التعليل وأريد أن المَوت واقع بعد الولادة قطعاً بلا تخلف كوقوع المعلول عقيب العلة، وهذا بناء على أن اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض، ولا شك أنه معلول للعلة الفاعلية، فعلم أن اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول.

ترجمہ: ((اور کبھی استعارہ تبعیہ حروف میں جاری ہوتا ہے)) علماءِ بیان نے ذکر کیا ہے کہ ''استعارہ'' کی دو قسمیں ہیں استعارۂ اصلیہ جو کہ اسمائے اجناس میں ہوتا ہے، اور استعارہ تبعیہ جو مشتقات میں ہوتا ہے، اس کو استعارۂ تبعیہ انہوں نے اس لئے کہا ہے کہ مشتقات میں استعارہ مشتق منہ میں وقوع کے تابع ہو کر ہوتا ہے (یعنی اولا استعارہ مشتق منہ میں واقع ہوتا ہے پھر اس کے تابع ہو کر مشتقات میں ہوتا ہے) جیسے کہ آپ کا قول "الحال ناطقة أي: دالة"، یہاں "الناطقة" کا استعارہ "دالة" کے لئے ''استعارۂ نطق برائے دلالت'' کے تابع ہے اور اسی طرح حروف کے اندر استعارہ ((کیونکہ اوّلاً استعارہ حروف کے معنی کے متعلق میں ہوتا ہے، پھر ''حروف'' میں جیسے کہ ''لام'' مثلا کہ اوّلاً ''لام'' کے متعلق یعنی تعلیل کا استعارہ تعقیب کے لئے ہوگا)) کیونکہ تعقیب ''تعلیل'' کے لئے لازم ہے، اس لئے کہ معلول علت کے بعد ہوتا ہے تو تعلیل سے تعقیب مراد ہوگی، اور یہ عام ہے اس سے کہ معلول علت کے پیچھے آئے یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز ((پھر اس کے واسطے سے یعنی ''استعارہ تعلیل برائے تعقیب'' کے واسطہ سے۔ ((لام کا استعارہ تعقیب کے لئے ہوگا جیسے لِدُوا للموت)) بچے جنا کرو تم مرنے کے لئے، اور ابنُوْا للخراب تعمیر کرو تم ویران ہونے کے لئے، کہ جب موت ولادت کے بعد ہوتی ہے تو گویا ولادت کو موت کے لئے علت قرار دیا اور لام تعلیل کو استعمال کیا، اور اس سے ارادہ کیا کہ موت ولادت کے بعد بلا تخلف یقینی طور پر ہوتی ہے جیسا کہ معلول علت کے بعد واقع ہوتا ہے۔ اور یہ اس بنا پر ہے کہ لام علتِ غائیہ پر داخل ہو اور یہی غرض ہے، اس میں کوئی تردد نہیں کہ یہ معلول ہے علت فاعلیہ کے لئے، تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ لام جو غرض پر داخل ہے حقیقۃً وہ معلول پر داخل ہے۔

استعارہ علماء بیان کی نظر میں

فصل و قد تجری......: استعارہ کی بحث ہے، علمائے بیان کا بیان ہے کہ استعارہ کی دو قسمیں ہیں:

۱- اصلیہ، ۲- تبعیہ۔

استعارہ اصلیہ اسمائے اجناس میں پایا جاتا ہے اور استعارۂ تبعیہ مشتقات میں پایا جاتا ہے چاہے وہ افعال ہوں یا اسماء، استعارۂ اصلیہ کو اصلیہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ بذات خود اس لفظ میں استعارہ ہوتا ہے، اور تبعیہ کو تبعیہ اس لئے کہتے ہیں کہ بذات خود اس لفظ میں استعارہ نہیں ہوتا بلکہ استعارہ دوسری چیز میں ہوا کرتا ہے، اور وہ یہ کہ اوّلاً مشتق منہ میں استعارہ ہوتا ہے پھر ثانیاً مشتق میں ہے۔ تو مشتق منہ کے واسطے سے اس مشتق میں استعارہ ہوا۔ مثال کے طور پر آپ کہتے ہیں "الحال ناطقة" تو اوّلاً نطق کا استعارہ ہوتا ہے دلالت کے لئے، پھر ثانیاً اس کی اتباع میں الناطقة کا الدالة کے لئے استعارہ ہوتا ہے۔ اسی طرح حروف میں جو استعارہ ہوتا ہے وہ بھی تبعیہ ہوتا ہے بایں معنیٰ کہ اوّلاً استعارہ ہوتا ہے معنیٰ حرف کے متعلق میں، پھر ثانیاً اس کی اتباع میں اس حرف میں ہوتا ہے، مثلاً: ''لام'' حرف ہے اور تعلیل اس کا متعلق ہے تو اولاً استعارہ ہوگا تعلیل کا تعقیب کے لئے، اور پھر اس کی اتباع میں ''لام'' کا استعارہ ہوگا تعقیب کے لئے، چنانچہ ہم نے دیکھا کہ ''معلول'' علت کے عقب میں واقع ہوتا ہے تو ہم نے تعلیل کا استعارہ کر لیا تعقیب کے لئے، پھر ہم نے ''لام'' کا استعارہ کیا اس کے واسطے سے تعقیب کے لئے، چنانچہ فرمایا "لِدُوا للموت" میں لام تعلیل کے لئے ہے پھر تعقیب کے لئے استعارہ کیا گیا، اور یہ انجام بیان کرنے کے لئے ہے کہ ''پیدا ہوئے مرنے کے لئے'' یعنی پیدا ہونے کا انجام بالآخر مرنا ہے اور اسی طرح "وابنوا للخراب" میں بھی لام کا استعارہ تعقیب کے لئے ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ''تعمیر کا انجام بالآخر ویرانی ہونا ہے'' ابھی نہ سہی قیامت کے وقت تو ہے ہی۔ لیکن یاد رکھئے گا مصنف فرماتے ہیں کہ یہ لام جس کو ہم تعقیب کے معنیٰ میں استعارۃً لیتے ہیں، اس کے لئے ضروری ہوگا کہ یہ علت غائیہ پر داخل ہو ایک بات تو یہ یاد رکھوانا چاہتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ علت غائیہ معلول ہوا کرتی ہے علت فاعلیہ کے لئے، لہٰذا علت غائیہ غائی ہونے کے اعتبار سے تو علت ہے لیکن علت فاعلیہ کے لئے بمنزلہ معلول ہے، ان دونوں باتوں کو ملانے سے ایک نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ ''لام'' جو غرض پر داخل ہے وہ در حقیقت معلول پر داخل ہے۔

حرفِ واو کا بیان

وههنا نذكر حروفاً تشتد الحاجة إليها وتسمى حروفَ المعاني، منها حروف العطف. الواو لمطلق الجمع بالنقل من أئمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالألف بين المتحدين فإنه يمكن جاء رجلان و لا يمكن هذا في رجل وامرأة.فأدخلوا واو العطف، وقولهم: لا تأكل السمك و تشرب اللبن أي: لا تجمع بينهما، فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء، وأما في السعي بين الصفاء والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام: "ابدؤا بما بدأ الله تعالىٰ"، لا بالقرآن، فإن كونهما من الشعائر لا يحتمله أي: الترتيب، وقوله عليه السلام: "ابدؤا بما بدأ الله تعالىٰ" لا يدلّ على أن بدايته تعالىٰ موجبة لبدايتكم، لكن تقديماً في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم أو الأهمية أو غيرهما، ولا شكّ أن هذا يقتضي الأولوية لا الوجوب، وإنما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحي غير متلو، وبالنسبة الى علمنا بقوله: "ابداؤا".

ترجمہ: یہاں پر ہم ان حروف کو ذکر کریں گے جن کی طرف حاجت زیادہ ہوتی ہے اور ان کو حروف معانی کہا جاتا ہے، ان میں سے حروف عطف ہیں۔ (اور ان میں ایک) واوٗ (ہے جو) مطلق جمع کے لئے آتا ہے، ائمہ لغت سے اسی طرح نقل ہونے کی وجہ سے اور اس کے مواقع استعمال کے استقراء کی بنا پر۔ یہ دو مختلف اسموں کے درمیان آتا ہے، جیسے کہ الف دو متحد اسموں میں آتا ہے، کیونکہ جاء رجلان (کہنا) ممکن ہے، مگر یہ رجل وامرأة میں ممکن نہیں، لہٰذا انہوں نے واوٗ عطف کو داخل کر دیا اور ان کا قول لا تاکل السمك و تشرب اللبن یعنی ان دونوں کو جمع نہ کرو، اسی وجہ سے وضو میں ترتیب واجب نہیں، اور صفاء ومروۃ میں سعی کے دوران ترتیب کا وجوب تو وہ آپ علیہ السلام کے ارشاد ابدؤا بما بدأ الله تعالىٰ: وہاں سے شروع کرو، جہاں سے اللہ رب العزت نے شروع فرمایا ہے، سے ثابت ہے نہ کہ قرآن کی وجہ سے، کیونکہ ان (صفا ومروہ) کا شعائر اللہ میں سے ہونا ترتیب کا احتمال (اور تقاضہ) نہیں کرتا)) آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ابدؤا بما بدأ الله تعالىٰ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ اللہ کا ابتداء کرنا آپ کی ابتداء کے لئے موجب ہے، لیکن قرآن میں اس کو مقدم کرنا (یعنی صفا کو) کسی مصلحت سے خالی نہیں، جیسے تعظیم، اہمیت یا ان کے علاوہ کوئی اور وجہ، تو اس میں شک نہیں کہ یہ صرف اولویت کا تقاضہ کرتا ہے نہ کہ وجوب کا، باقی حقیقت میں وجوب، سو وہ اس دلیل کی وجہ سے ہے جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بطور وحی غیر متلو کے معلوم

ہوئی جب کہ ہمارے علم کے مطابق وہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے فرمان "ابدؤا" کی وجہ سے ہے۔

و ههنا نذكر حروفاً......

یہاں سے حروف کو بیان کررہے ہیں، اور خاص کر وہ حروف جن کی شدید ضرورت ہے، ان کو حروف المعانی کہتے ہیں، پھران حروف میں حروف عطف کو مقدم کیا پھران میں واؤ کو مقدم کیا، واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے یہی بات لغت سے سمجھ میں آتی ہے اور مواضع استعمال سے بھی، واؤ دو مختلف اسموں کے درمیان میں اس طرح آتا ہے جس طرح الف دو متحد اسموں کے درمیان میں آتا ہے، مثلاً: "رجل، رجلٌ" دو اسموں کو ملایا تو "رجلان" ہوا، لیکن دو مختلف اسموں میں تو الف کا آنا ممکن نہیں مثلاً: "رجلٌ امراة" تو یہاں الف کی جگہ واؤ لایا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے "رجل وامرأة" "واؤ" کا جمع کے لئے آنے کی مثال: "لا تاكل السمك و تشرب اللبن" ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مچھلی اور دودھ کو ایک ساتھ مت کھاؤ۔ ہاں! الگ الگ کھاؤ تو کوئی مضائقہ نہیں، اسی طرح وضو کی آیت میں واؤ مطلق جمع کے لئے ہے ترتیب کے لئے نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے پہلے پاؤں دھوئے، پھر بازو، پھر مسح علی الرأس کیا، پھر چہرہ دھویا تو وضوء ہوجائے گا اگرچہ خلاف سنت ہے۔

وأما في السعي......: معترض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ واؤ جمع کے لئے آتا ہے، ترتیب کے لئے نہیں، حالانکہ آیت ﴿إن الصفا والمروة﴾ میں واؤ ترتیب کے لئے ہے، اور صفا سے سعی کو شروع کرنا ضروری ہے، اگر سعی مروہ سے شروع کی گئی تو سعی درست نہ ہوگی؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ترتیب واجب ہے، اور یہ وجوب ترتیب اس آیت سے ثابت نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی سے ثابت ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ابدؤا بما بدأ الله تعالیٰ بذكره إن الصفا والمروة" یعنی جس کے ذکر سے اللہ تعالیٰ نے "إن الصفاء والمروة" میں ابتداء کی ہے، تم بھی وہاں سے ابتداء کرو" یہ ارشاد اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ اللہ کی ابتداء تمہاری ابتدا کو واجب کرنے والی ہے، ہاں اتنی بات ہے کہ قرآن میں مقدم ذکر کرنا یہ بھی مصلحت سے خالی نہیں، مثلاً: تعظیم، اہمیت، اولویت، افضلیت وغیرہ، لیکن یہ چیزیں صرف اولویت کا تقاضہ کرتی ہیں وجوب کا تقاضہ نہیں کرتیں۔ اس کا وجوب اس دلیل کی وجہ سے ہے جو وحی غیر متلو سے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے ظاہر ہوئی، اور ہمارے علم کے مطابق آپ علیہ السلام کے اس قول "ابدؤا" کی وجہ سے وجوب ثابت ہورہا ہے نہ کہ آیت کریمہ سے۔

ایک وہم کی تردید

وزعم البعض أنه للترتيب عند أبي حنيفة رحمه الله، وللمقارنة عندهما استدلالاً بوقوع الواحدة عنده، والثلث عندهما في: "إن دخلت الدار فأنت طالق، وطالق، وطالق" لغير المدخول بها، وهذا أي: زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع إلى أن عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الأول يقع كذلك، فإن المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط، وفي المنجز تقع واحدة؛ لأنه لا يبقى المحل للثاني والثالث، وعندهما يقع جملة؛ لأن الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقاً، أي: لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما إذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق"، فعند الشرط يقع الثلث، كذا هنا، وإن قدم الأجزية أي: قال لغير المدخول بها: "أنت طالق، وطالق، وطالق، إن دخلت الدار" يقع الثلث اتفاقا؛ لأنه إذا قال: إن دخلت الدار، تعلق به الأجزية المتوقفة دفعةً.

ترجمہ: ((بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ امام صاحب کے ہاں "واؤ" ترتیب کے لئے ہے اور صاحبین کے ہاں مقارنت کے لئے، اس سے استدلال کرتے ہوئے کہ امام صاحب کے ہاں ایک اور صاحبین کے ہاں تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں، غیر مدخول بہا عورت کو "إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق وطالق" کہنے میں، اور یہ)) یعنی ان حضرات کا زعم باطل ہے، بلکہ یہ اختلاف ((راجع ہے اس بات کی طرف کہ جس طرح امام صاحب کے ہاں (طلاق) ثانی اور ثالث شرط کے ساتھ بواسطۂ اول متعلق ہوتی ہیں اسی طرح واقع بھی اول کے واسطہ سے ہوتی ہیں، (یعنی وقوع طلاق بھی اسی طرح ترتیب کے ساتھ ہوگا) کیونکہ معلق بالشرط عند وجود الشرط منجز (فی الحال وقوع) کی طرح ہے، اور منجز کے اندر ایک طلاق واقع ہوتی ہے کہ ثانی اور ثالث کے لئے محل ہی نہیں رہتا، اور صاحبین کے ہاں جملۃً واقع ہونگی کیونکہ ترتیب تکلم میں ہے نہ کہ طلاق کے واقع ہونے میں)) یعنی شرط کے وقت اس لفظ (طالق و طالق و طالق) کے طلاق ہونے میں کوئی ترتیب نہیں۔ ((جیسے کہ غیر مدخول بہا عورت کو "إن دخلت الدار فأنت طالق" تین مرتبہ کہا جائے تو وجود شرط کے وقت تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں، یہاں بھی اسی طرح ہوگا، اور اگر جزاء مقدم ہو)) یعنی غیر مدخول بہا سے کہتا ہے "أنتِ طالق وطالق

وطالق إن دخلت الدار"((تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہونگی کیونکہ جب إن دخلت الدار کہا تو اس کے ساتھ موقوف جزائیں دفعۃً متعلق ہونگی))۔

وزعم البعض أنه......

بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ''واؤ'' امام ابوحنیفہؒ کے ہاں ترتیب کے لئے اور صاحبین کے ہاں مقارنت کے لئے ہے، ان لوگوں کا وہم ایک مسئلہ کی وجہ سے ہے۔

مسئلہ: یہ ہے کہ ایک آدمی اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہتا ہے"إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق و طالق" اس صورت میں امام صاحب کے ہاں ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبین کے ہاں تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اس مسئلہ سے ان لوگوں کو وہم ہوا کہ امام صاحبؒ کے ہاں ''واؤ'' ترتیب کے لئے ہے اور صاحبینؒ کے ہاں مقارنت کے لئے ہے۔ لیکن بات ایسی نہیں بلکہ تمام ائمہ احناف کے ہاں ''واؤ'' مطلق جمع کے لئے آتا ہے ترتیب کے لئے نہیں آتا، باقی اس مسئلہ میں جو اختلاف ہے وہ واؤ کے برائے مقارنت یا برائے ترتیب ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس میں اختلاف کی وجہ اور ہے، اور وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں طلاق اول معلق بالشرط ہے اور ثانی، ثالث بھی معلق بالشرط ہیں، البتہ ثانی اور ثالث کا معلق بالشرط ہونا اول کے واسطے سے ہے، لہٰذا پہلے اول پڑے گی پھر ثانی پھر ثالث، یہاں عورت غیر مدخول بہا ہے تو پہلی ہی سے مغلظہ ہوجائے گی اور دوسری تیسری کے لئے محل ہی نہیں، اس لئے کہ معلق بالشرط شرط کے وقت منجز کی طرح ہے اور منجز میں ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہے تو یہاں بھی ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ تینوں طلاقیں پڑجائیں گی، کیونکہ یہاں ترتیب تکلم کی حد تک تو ہے لیکن تطلیق کی حد تک نہیں، یعنی الفاظ کی حد تک ترتیب ہے، باقی طلاقیں جب پڑیں گی تو تینوں ایک ساتھ پڑیں گی اور وہ اس کی مثال یہ دیتے ہیں کہ ایک آدمی اگر اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہتا ہے "إن دخلت الدار فأنتِ طالق، إن دخلت الدار فأنت طالق، إن دخلت الدار فأنت طالق" یعنی شرط کا تکرار کرتا ہے تو تینوں طلاقیں ایک ساتھ پڑتی ہیں، لہٰذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

وإن قدم الأجزية...... یہ صورت تو وہ تھی جہاں شرط پہلے اور جزاء بعد میں ہو، لیکن اگر جزاء پہلے اور شرط بعد میں ہو تو پھر سب کے ہاں حکم یکساں ہے، کہ تینوں طلاقیں پڑجائیں گی کیونکہ یہ تینوں طلاقیں شرط سے دفعۃً معلق ہیں، اور وقوع بھی دفعۃً ہوگا اور کوئی ترتیب نہیں ہوگی۔

وہم دور کرنے کے لئے مسائل ثلاثہ میں سے پہلے مسئلہ کا بیان

فإن قيل: إذا تزوج أمتين بغير إذن مولاهما ثم أعتقهما المولى معاً، صح نكاحهما، و بكلامين منفصلين، أي: قال: "أعتقت هذه" ثم قال للأخرى بعد زمان: "أعتقت هذه" أو بحرف العطف أي قال: "أعتقت هذه وهذه" بطل نكاح الثانية، فجعلتموه للترتيب، هكذا وضع المسئلة فى أصول شمس الأئمة. وأما فخر الإسلام فقد وضع المسئلة هكذا: زوج رجل أمتين من رجلٍ بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزوج، فقوله بغير إذن الزوج لا حاجة إلى التقييد به، وعلى تقدير أن يقيد به لابد أن يقبل النكاح فضولي آخرمن قبل الزوج؛ إذ لا يجوز أن يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح، وقد قيد فى الحواشي كون نكاح الأمتين بعقدٍ واحدٍ اتباعاً لوضع المسئلة فى الجامع الكبير ولا حاجة لنا إلى التقييد به؛ إذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقدٍ واحدٍ أو بعقدين، وفى الجامع الكبير قيد المسئلة بعقدٍ واحدٍ؛ لأنه نظم كثيراً من المسائل فى سلكٍ واحدٍ. وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد و بعقدين كما إذا كان نكاح الأمتين برضى المولى و برضاهما دون الزوج، فإن هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين، فلأجل هذا الغرض قيد بعقد واحد، وإن أردت معرفةَ تفاصيلِه فعليك بمطالعة الجامع الكبير.

ترجمہ: ((اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر کسی نے دو باندیوں سے ان کے مولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا، پھر مولا نے ان دونوں کو ایک ساتھ آزاد کردیا تو نکاح صحیح ہوجاتا ہے، اور دو منفصل کلاموں کے ساتھ)) یعنی ایک کے بارے میں کہتا ہے "أعتقت هذه" پھر کچھ زمانہ گزرنے کے بعد دوسری کے بارے میں کہتا ہے "أعتقت هذه" ((یا حرف عطف کے ذریعے)) سے یعنی کہتا ہے: "أعتقتُ هذه وهذه" ((تو دوسری کا نکاح باطل ہوجائے گا لہٰذا آپ نے واو کو ترتیب کے لئے قرار دیا)) اصولِ شمس الائمہ میں مسئلہ کی وضع اسی طرح ہے، البتہ فخر الاسلام نے مسئلہ کو اس طرح وضع کیا ہے کہ ایک آدمی نے امتین کا نکاح کسی رجل سے کرایا ان کے مولا اور اس رجل کی اجازت کے بغیر یہاں پر "بغير اذن الزوج" کی تقیید کا اضافہ ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس کی ضرورت نہیں، اور اگر اس قید کو مان لیا جائے تو ضروری ہے کہ زوج کی طرف سے نکاح قبول کرنے کے لئے کوئی دوسرا فضولی ہو، کیونکہ یہ جائز نہیں کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں جانب ولی بنے۔ اور بعض حواشی میں یہ بھی قید ہے کہ دونوں باندیوں کا نکاح ایک عقد میں

ہو، جامع کبیر میں وضع مسئلہ کی اتباع کرتے ہوئے، لیکن ہمیں اس تقیید کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ وہ بحث جس کے درپے ہم ہیں وہ عقد واحد یا عقدین سے مختلف نہیں ہوتی، اور جامع کبیر میں مسئلے کو عقد واحد کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ انہوں نے بہت سے مسائل ایک ہی لڑی میں پروئے ہیں، اور ان میں سے بعض مسائل عقد واحد اور عقدین کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں جیسا کہ دو باندیوں کا نکاح مولا اور ان دونوں کی رضامندی سے ہو مگر زوج کی رضا سے نہ ہو کہ یہ مسئلہ عقد واحد اور عقدین کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے، اس غرض کی بنا پر عقد واحد کے ساتھ (وہاں) مقید کیا، اگر آپ اس کی تفصیل معلوم کرنا چاہتے ہیں تو ''الجامع الکبیر'' کا مطالعہ کریں۔

فإن قيل إذا تزوج أمتين......

❶ معترض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ایک شخص مولی کی اجازت کے بغیر دو لونڈیوں سے نکاح کرتا ہے جب مولی کو پتہ چلتا ہے تو وہ دونوں کو ایک ساتھ آزاد کر دیتا ہے، دونوں کا نکاح درست۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ دو منفصل کلاموں سے دونوں کو آزاد کرتا ہے، مثلاً دونوں لونڈیوں کا نکاح زید سے ہے اور مولی کہتا ہے ''أعتقت هذه''، پھر کچھ مدت کے بعد کہتا ہے ''أعتقت هذه'' تو اس صورت میں پہلی کا نکاح درست اور دوسری کا نکاح باطل ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلی آزاد ہوگئی اور دوسری ابھی تک لونڈی ہے، لہٰذا آزاد پر لونڈی سے نکاح درست نہیں ہے۔

❸ تیسری صورت یہ ہے کہ اگر وہ ایک کلام سے حرف عطف کے ذریعے سے دونوں لونڈیوں کو آزاد کرتا ہے اور کہتا ہے ''أعتقتُ هذه وهذه'' تو اس صورت میں بھی اوّل کا نکاح درست اور ثانی کا باطل ہے، چنانچہ اس تیسری صورت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ واؤ کو ترتیب کے لئے لیتے ہیں، اگر واؤ ترتیب کے لئے نہیں تو کیا وجہ ہے کہ پہلی صورت میں دونوں کا نکاح صحیح جب کہ دوسری اور تیسری صورت میں دوسری کا نکاح درست نہیں ہے؟ اس اعتراض کا جواب بعد میں آئے گا۔

هكذا وضع المسئلة ......: مصنف رحمہ اللہ مختلف عبارتیں پیش کرتے ہیں:

❶ شمس الائمہ نے اس مسئلہ کی ترتیب اسی طرح رکھی ہے جس طرح ہم نے یہاں بیان کیا ہے۔

❷ فخر الاسلام نے ایک اور انداز میں اس مسئلہ کی وضع اور ترتیب رکھی ہے، وہ اس طرح ہے کہ فضولی نے زوج اور مولی کی اجازت کے بغیر دونوں لونڈیوں کا نکاح کرایا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہاں بغیر اذن زوج کے

الفاظ کی ضرورت نہیں ہے اگر ان کو درست مان لیا جائے تو پھر لازم ہوگا کہ اس فضولی کے ساتھ زوج کی طرف سے بھی کوئی فضولی ہو، اس لئے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں جانبوں کا متولی نہیں ہوسکتا۔

❸ ایک اور عبارت ہے حواشی بزدوی سے ہے، یہاں مسئلہ کی وضع کچھ اور انداز سے ہے کہ دونوں لونڈیوں کا نکاح ایک عقد سے ہوا ہو تو یہاں ایک قید اور لگادی، یعنی ایک عقد سے دونوں کا نکاح ہو، ہمارے ہاں اور فخر الاسلام کے ہاں تو چاہے ایک عقد ہو یا دو، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ یہ قید جامع الکبیر سے نقل کر کے لگائی گئی ہے، لیکن مصنف فرماتے ہیں کہ "بعقد واحد" کی قید کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ ہمارے مسئلے میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ باقی جامع الکبیر میں یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ وہاں بہت سارے مسائل ذکر ہیں، بعقد واحد اور بعقدین سے، جن میں سے بعض مسائل کے اندر فرق پڑتا ہے، مثال کے طور پر "إذا كان نكاح الأمتين برضى المولى و برضاهما دون الزوج" کہ زوج راضی نہیں امتین بھی راضی اور مولی بھی راضی ہے تو یہ ایسا مسئلہ ہے کہ عقد واحد اور عقدین سے اس میں فرق پڑتا ہے، لہٰذا وہاں پر یہ قید صحیح اور بجا ہے اور اگر آپ اس کی مزید تفصیل کے خواہاں ہیں تو پھر آپ جامع الکبیر کا مطالعہ کرلیں۔

وہم دور کرنے کے لئے دوسرے اور تیسرے مسئلے کا بیان

وإن زوج الفضولي أختين بعقدين فأجازهما متفرقاً بطل نكاح الثانية، وإن أجازهما معاً، أي قال: "أجزتُ نكاحهما" أو بحرف العطف أي قال: "أجزتُ نكاح هذه وهذه" بطلا أي: بطل نكاح واحدة منهما، فجعلتموه للقِران. فإن قال: "أعتق أبي في مرض موته هذا وهذا وهذا" ولا وارث له و لا مال له سوى ذلك، فإن أقرّ متصلاً عتق من كل ثُلُثه، وإن سكت فيما بين ذلك عتق الأول ونصف الثاني و ثلث الثالث لأنه لما قال: "أعتق أبي هذا"، وسكت يعتق كله؛ لأنه يخرج من الثلث؛ لأن المفروض أن قيمة العبيد على السواء، فإذا قال بعد السكوت: "وهذا" وسكت، فقد عطفه على الأوّل، وموجبُه أن يعتق نصف الثاني مع نصف الأول، لكن لما عتق كل الأول لا يمكن الرجوع عنه، ثم لما قال: "وهذه" فموجبه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الأولين، فيعتق ثلث الثالث و لا يمكن الرجوع عن الأولين، فجعلتموه للقِران، أي: جعلتم حرف العطف فيما إذا أقرّ متصلاً للقِران بمنزلة قولهم أعتقهم أبي معاً؛ لأنه لو لم يكن للقِران بل يثبت الترتيب

كان كمسئلة السكوت.

ترجمہ: ((اگر ایک فضولی نے دو بہنوں کا نکاح عقدین میں کرادیا اور پھر زوج نے ان دونوں کے نکاح کی متفرقا اجازت دے دی تو دوسری کا نکاح باطل ہوجائے گا، اور اگر ایک ساتھ اجازت دی)) یعنی کہتا ہے أجزتُ نكاحهما ((یا حرف عطف کے ساتھ)) یعنی کہا "أجزتُ نكاح هذه و هذه تو دونوں کا نکاح باطل ہوجائے گا ((آپ نے یہاں پر (واؤ کو) قِران کے لئے ٹھہرایا۔ اور اگر کہتا ہے کہ میرے والد نے مرض موت میں اس غلام کو اور اس کو اور اس کو آزاد کیا ہے، اور اس کے علاوہ کوئی اور وارث بھی نہیں (یعنی مقر کے علاوہ)) (اور اس (مرنے والے) کے لئے اس کے علاوہ مال بھی نہیں تو اگر متصلا اقرار کرتا ہے تو ہر ایک سے اس کا ثلث آزاد ہوگا، اور اگر ان کے درمیان خاموش ہوتا ہے تو پہلا غلام پورا آزاد ہوجائے گا اور ثانی کا نصف اور ثالث کا ثلث)) کیونکہ جب اس نے کہا "أعتق أبي هذا" اور خاموش ہوا تو پہلا غلام پورا آزاد ہوا، کیونکہ ثلث سے یہی نکلے گا (یعنی یہ ایک غلام کل مال کا ثلث ہے) کیونکہ مفروض یہ ہے کہ سب کی قیمت برابر ہے، پھر جب اس کے بعد کہا "وهذه" اور خاموش ہوگیا تو اس نے اول پر ثانی کا عطف کیا، اس کا موجب یہ ہے کہ ثانی کا نصف آزاد ہو اول کے نصف کے ساتھ (تاکہ دو نصف ملکر ایک پورا غلام بن جائے اور کل مال کا ثلث ہو) لیکن جب اول پورا آزاد ہوگیا تو اب اس سے رجوع ممکن نہیں، پھر جب کہا "وهذا" تو اس کا موجب یہ ہے کہ ثالث کا ثلث آزاد ہو پہلے دو میں سے ہر ایک کے ثلث کے ساتھ (کہ تین ثلث ملکر ایک پورا غلام ہوجائے جو کل مال کا ثلث ہے) تو ثالث کا ثلث آزاد ہوگا اور اول دو سے رجوع ممکن نہیں ((تو آپ نے اس کو قِران کے لئے ٹھہرایا)) یعنی اس صورت میں کہ جب متصلا اقرار کرے تو آپ نے حرف عطف کو قِران کے لئے ٹھہرایا ((تو یہ گویا اس کے قول "أعتقهم أبي معاً" کی طرح ہے)) کیونکہ اگر قِران کے لئے نہ ہوتا تو ترتیب ثابت ہوتی مسئلہ سکوت کی طرح۔

وإن زوج الفضولي أختين......

سوالات کا سلسلہ جو شروع ہوا تھا وہ جاری ہے اور یہ جاری رہے گا، ہم نے یہ عرض کیا تھا کہ "واؤ" مطلق جمع کے لئے آتا ہے نہ اس میں ترتیب کی شرط ہوتی ہے اور نہ مقارنت کی، تو معترض نے مسئلہ "اختین" ذکر کرکے بتایا

کہ آپ نے خود اس میں ترتیب کا اعتبار کیا ہے، اب مزید سوال کے طور پر ایک مسئلہ کو بیان کر رہے ہیں، جو کہ مسئلہ اُختین کہلاتا ہے۔

مسئلہ: یہ ہے کہ دو بہنیں ہیں فضولی نے ان دونوں کا نکاح کرایا، اس مسئلے کی بھی تین صورتیں ہیں:

❶ زوج نے دونوں کی متفرق اجازت دی تو پہلی بہن کا نکاح درست ہوگا اور دوسری کا باطل ہو جائے گا، کیونکہ اگر اس کو جائز قرار دیتے ہیں تو یہ جمع بین الاختین ہے جو کہ جائز نہیں۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں کی اجازت ایک ساتھ دی اور کہا "أجزتُ نكاحهما" تو اس صورت میں دونوں کا نکاح باطل ہے، اس لئے کہ یہ جمع بین الاختین ہے۔

❸ تیسری صورت یہ ہے کہ حرف عطف کے ساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت دی اور کہا: "أجزتُ نكاحَ هذه وهذه" اس صورت میں بھی دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہ بھی جمع بین الاختین ہے، اب معترض یہ کہتا ہے کہ آپ نے حکماً تیسری صورت کو دوسری صورت کی طرح بنا دیا لہٰذا معلوم ہوا کہ آپ واؤ عاطفہ کو اقتران کے لئے لیتے ہیں۔

اس سوال کا جواب آگے آئے گا۔

فإن قال: أعتق أبي...... تیسرا مسئلہ جو کو مسئلۃ الاقرار کے نام سے مشہور ہے، یہ ہے کہ کسی کا باپ فوت ہوا، اس کے صرف تین غلام ہیں اور کوئی مال نہیں اور صرف ایک بیٹا ہے اور کوئی وارث نہیں۔ وہ بیٹا اقرار کر رہا ہے کہ میرے والد نے مرض موت میں ان غلاموں کو آزاد کرنے کی وصیت کی ہے۔ اس مسئلے کی دو صورتیں بنتی ہیں:

❶ ایک صورت تو یہ ہے کہ یہ اقرار متصل ہو، مثلاً: کہتا ہے "أعتق أبي في مرض موته هذا و هذا و هذا" اس کا حکم یہ ہے کہ تینوں غلاموں کا ایک ایک ثلث آزاد ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ تین ثلث ملا کر ایک غلام بنتا ہے، اور یہ ایک غلام کل مال کا ثلث ہے، کیوں کہ تینوں غلاموں کی قیمت برابر فرض کی گئی ہے۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ کہا "أعتق ابي في مرض موته هذا" پھر سکوت اختیار کیا، پھر کہا "وهذا" پھر سکوت اختیار کیا، پھر کہا "وهــذا" یعنی درمیان میں سکوت کے ساتھ کہا تو اس کا حکم یہ ہے کہ پہلا غلام پورا آزاد دوسرا نصف آزاد اور تیسرے کا ایک ثلث آزاد ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے کہا "أعتق أبي هذا" اور خاموش ہوا تو ہم نے سمجھا بس بات ختم ہوگئی۔ تین غلاموں کا ثلث ایک غلام بنتا ہے، لہٰذا وہ ایک غلام آزاد ہو گیا، پھر خاموشی کے بعد اس نے کہا "وهـــذا" اور اس کو اول پر عطف کیا، تو اس کا موجب یہ ہے کہ ثانی کا نصف آزاد ہو اول کے نصف کے ساتھ لیکن جب "اول" کل آزاد ہو گیا تو اس سے رجوع نہیں ہو سکتا، لہٰذا ثانی کا نصف آزاد ہوگا۔ لیکن خاموشی کے

بعداب پھر تیسری مرتبہ اس نے کہا "وهـذا" تو اس کا موجب یہ ہے کہ تینوں غلاموں کا ایک ایک ثلث آزاد ہو، لیکن پہلے اور دوسرے میں رجوع ممکن نہیں لہٰذا ہم نے کہا چلو تیسرے کا ثلث آزاد ہو، کیونکہ پہلا تو پہلے ہی پورا آزاد ہوا ہے، اور دوسرا نصف آزاد ہوا ہے۔ معترض یہ کہتا ہے کہ یہاں آپ نے ''واؤ'' کو اقتران کے لئے لیا ہے اور یہ حکم ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے أعتقهم أبي معاً.

اعتراضاتِ ثلاثہ کے جوابات اور حرفِ ''واؤ'' پر مزید گفتگو

قـلـنـا: أما الأول فلأنه لما عتقت الأولى لم تبق الثانية محلاً ليتوقف نكاحها على عتقها، فإن نكاح الأمة على الحرة لا يجوز، فلم تبق الأمة محلاً للنكاح، فبطل نكاحها، وأما الثاني والثالث فلأن الكلام يتوقف على آخره إذا كان آخره مغيراً بمنزلة الشرط والاستثناء، وهنا إشارة إلى هاتين المسئلتين كذلك، أي: آخر الكلام مغير لأوله، أما في الأختين فلأن إجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الأولى، وأما في الإخبار بالإعتاق فلأن قوله: "أعتق أبي هذا" يوجب عتق كله ثم قوله: "وهذا" يوجب أن يكون الثلث منقسماً بينهما، ولا يعتق من الأول إلا بعضه فيكون مغيرًا لأول الكلام، بخلاف الأمتين أي: في المسئلة الأولى ليس آخر الكلام مغيراً للأول؛ لأنه إذا قال: "أعتقتُ هذه وهذه" فإعتاق الثانية لا يُغيّر إعتاق الأولى فلا يتوقف أول الكلام على آخره، وفي مسئلة الأختين آخر الكلام مغير للأول فيتوقف، وقد ذكر في الجامع الحصري قد قيل: لا فرق بين مسئلة الأمتين ومسئلة الأختين بل إنما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة، وهو أن في مسئلة الأمتين قال: "هذه حرة و هذه حرة" وفي مسئلة الأختين قال: "أجزتُ نكاح هذه وهذه" فإنه أفرد لكل واحدة منهما تحريراً في مسئلة الأمتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر، وفي مسئلة الأختين لم يفرد فيتوقف حتى لو أفرد هنا صح نكاح الأولى، ولو لم يفرد في الأمتين بأن قال: أعتقتُ هذه و هذه عتقتا معاً، وصح نكاحهما، وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة، ففي قوله: "هذه طالق ثلثاً وهذه طالق، تطلق الثانية واحدة".

ترجمہ: ((جواب میں ہم کہیں گے کہ پہلا مسئلہ تو اس لئے کہ جب پہلی لونڈی آزاد ہوگئی تو ثانیہ محل بھی نہیں رہی کہ اس کا نکاح اسکے عتق پر موقوف رہے)) کیونکہ "أمة" کے ساتھ نکاح "حـرة" پر

درست نہیں، تو "أمة" نکاح کا محل نہ رہی لہذا اس کا نکاح باطل ہو جائے گا، ((باقی دوسرا اور تیسرا مسئلہ تو اس لئے کہ کلام آخر پر موقوف ہوتا ہے جب کلام کے آخر میں کوئی مغیر ہو شرط اور استثناء کی طرح یہاں) اشارہ ان دو مسئلوں کی طرف ہے ((بھی اسی طرح ہے)) یعنی آخر کلام مغیر ہے اول کے لئے، اختین میں تو اس لئے کہ ثانیہ کے نکاح کی اجازت اولی کے نکاح کے بطلان کی موجب ہے، اور تیسرا مسئلہ اخبار اعتاق میں تو اس لئے کہ "أعتق أبي هذا" کا قول پورے غلام کے عتق کا تقاضہ کرتا ہے، پھر اس کا قول "وهذا" یہ اس بات کو واجب کرتا ہے کہ ثلث ان دونوں کے درمیان میں منقسم ہو اور اول کا کچھ حصہ آزاد ہو تو یہ اول کلام کے لئے مغیر ہوگا ((برخلاف امتین کے)) یعنی مسئلہ اولی میں آخر کلام اول کے لئے مغیر نہیں، کیونکہ جب اس نے کہا "أعتقت هذه وهذه" تو ثانیہ کا اعتاق اول کے اعتاق کو تبدیل نہیں کرتا تو اول کلام آخر پر موقوف نہ ہوگا، اور اختین کے مسئلہ میں آخر کلام مغیر ہے اول کے لئے تو (اول کلام) موقوف ہوگا (آخر پر) اور جامع الحصیری میں یہ بات کہی گئی ہے کہ امتین اور اختین کے مسئلہ میں کوئی فرق نہیں بلکہ فرق وضع مسئلہ میں اختلاف کی وجہ سے ہے، وہ یہ کہ امتین کے مسئلہ میں کہا "هذه حرة و هذه حرة" اور اختین کے مسئلہ میں کہا "أجزت نكاح هذه وهذه" کیونکہ امتین کے مسئلے میں تحریر کو ہر ایک کے لئے الگ بیان کیا ہے، لہذا صدر کلام آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا، اور اختین کے مسئلہ میں چونکہ (اجازت) انفرادی نہیں، لہذا (اول کلام) موقوف ہوگا (آخر پر) حتی کہ اگر یہاں بھی الگ الگ اجازت دی (اور کہا: "أجزت نكاح هذه، وأجزت نكاح هذه") تو پہلی کا نکاح درست ہوگا، اور اگر امتین میں افراد نہ کرے بلکہ یوں کہے "أعتقتُ هذه و هذه" تو دونوں ایک ساتھ آزاد ہو جائیں گی اور دونوں کا نکاح درست ہوگا ((اور کبھی واو دو جملوں کے درمیان میں داخل ہوتا ہے اور مشارکت کو واجب نہیں کرتا تو "هذه طالق ثلثا وهذه طالق" کے قول میں ثانیہ پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی))۔

قلنا أما الأول فلأنه......

جوابات: ہم نے مسئلہ اولی "مسئلہ امتین" میں "واؤ" کو ترتیب کے لئے نہیں لیا بلکہ وہاں ہم نے دیکھا کہ جب پہلی والی لونڈی کا نکاح درست ہوا تو آزاد ہونے کے بعد درست ہوا، اور دوسری والی لونڈی ابھی تک

لونڈی تھی، لہٰذا یہ نکاح کا محل ہی نہیں کیونکہ باندی کا نکاح حرہ پر درست نہیں، لہٰذا اس کا نکاح باطل ہوگیا۔ اور مسئلہ اختین اور اقرار میں ہم نے ''واؤ'' اقتران کے لئے نہیں لیا بلکہ جب ہم نے دیکھا کہ کلام کے آخر میں مغیر موجود ہے تو اول کلام مغیر پر موقوف ہوتا ہے، لہٰذا جب اختین میں اس نے "أجزت نكاح هذه" کے بعد "وهذه" کہا، تو اس نے کلام کے اول کو بدل ڈالا، اس لئے کہ "اجزت نكاح هذه" کے الفاظ سے پہلی کا نکاح درست ہوا، لیکن جب اس قائل نے "هذه" کے الفاظ پر "وهذه" کا عطف کیا تو اس نے دوسری بہن کے ساتھ پہلی بہن کے نکاح کو بھی باطل کردیا، لہٰذا کلام کا آخر کلام کے اول کے لئے مغیر ہے۔ اسی طرح مسئلۃ الاقرار کے آخر میں بھی "وهذا" مغیر موجود ہے اس کا ہم نے اعتبار کیا، نہ یہ کہ ''واؤ'' کو اقتران کے لئے لیا۔ اور مغیر اس طرح موجود ہے کہ جب اس نے پہلی دفعہ کہا "أعتق أبي هذا" تو اس سے ایک غلام آزاد ہوگیا، پھر دوبارہ اس نے کہا "وهذا" تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے غلام کا بھی نصف آزاد ہو اور دوسرے کا بھی نصف آزاد ہو، اور جب تیسری دفعہ "وهذه" کہا تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ تینوں غلاموں میں سے ہر ایک کا ثلث آزاد ہو، لہٰذا یہاں "وهذه" کے الفاظ اول کلام کے لئے مغیر ہیں، بخلاف مسئلہ امتین کے کہ وہاں کلام کے آخر میں کوئی مغیر نہیں۔

وقد ذكر في الجامع الحصيري......: کتاب جامع الحصری یا جامع الحصیری میں امتین اور اختین کے مسئلوں پر اس طرح گفتگو کی گئی ہے کہ مسئلہ امتین اور اختین میں وضع مسئلہ کی وجہ سے حکم مختلف ہوا ہے۔ وضع اس طرح کہ مسئلہ امتین میں ہر ایک کی آزادی کو الگ الگ ذکر کیا ہے، یعنی "هذه حرةٌ وهذه حرةٌ" اور مسئلہ اختین میں دونوں کا انفرادی ذکر نہیں بلکہ ایک ساتھ یعنی "أجزتُ نكاح هذه وهذه" کہا ہے، تو اس اعتبار سے دونوں مسئلوں میں اختلاف ہوا ہے یہاں تک کہ اگر مسئلہ اختین میں الگ الگ ذکر کرتا تو اول کا نکاح صحیح ہوتا، اسی طرح امتین میں اگر ایک ساتھ کہتا "أعتقتُ هذه وهذه" تو اس صورت میں دونوں کا نکاح صحیح ہوتا۔

وقد تدخل بين الجملتين ......: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ واؤ کبھی دو جملوں کے درمیان میں آجاتا ہے، اس صورت میں مشارکت کو واجب نہیں کرتا یعنی یہ ضروری نہیں کہ پہلے جملے کا جو حکم ہے وہ دوسرے کا بھی ہو، بلکہ مطلقاً عطف کے لئے آتا ہے، مثلاً: کسی کی دو بیویاں ہیں اور وہ کہتا ہے "هذه طالقٌ ثلثاً وهذه طالقٌ" اس صورت میں پہلی بیوی کو تین طلاقیں ہوجائیں گی اور دوسری بیوی کو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ "وهذه طالقٌ" جملۂ اولیٰ کے ساتھ صرف موجب طلاق ہونے میں شریک ہے "ثلاثاً" میں شریک نہیں۔ اور دوسرے جملہ میں "ثلاثاً" کا لفظ مذکور نہیں ہے، لہٰذا اس کو صرف ایک طلاق پڑے گی۔

مشارکت کی شرط کا بیان

وإنما تجب هي أي: المشاركة إذا افتقر الآخر إلى الأول فيشارك الأولَ، أي: آخر الكلام أوله فيما تم به الأول بعينه، أي: بعين ماتم لا بتقدير مثله أي: مثل ماتم إن لم يمتنع الاتحاد، أي: إن لم يمتنع أن يكون ما تم به الأول متحداً في المعطوف عليه والمعطوف، نحو: "إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ" ليس كتكرار قوله: "إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق" فلا يقع الثلث عند أبي حنيفة رحمه الله هنا، بخلاف التكرار، فإنه يمكن أن يتعلق الأجزية المتكثرة بشرطٍ متحدٍ، فيتعلق طالق و طالق بعين الشرط المذكور، وهو قوله: "إن دخلت الدار فانت طالق، إن دخلت الدار فأنت طالق، ان دخلت الدار فأنت طالق" كما زعم أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالىٰ وبتقديره أي: بتقدير مثله، وهو عطف على قوله: "لابتقدير مثله" إن امتنع أي الاتحاد نحو: جاء ني زيد وعمرو، لا بد أن يكون مجيءُ زيدٍ غيرَ مجيء عمرو.

ترجمہ: ((اور یہ مشارکت جب واجب ہوتی ہے کہ جب آخر کلام اول کی طرف محتاج ہو تو اول کے ساتھ شریک ہوگا)) یعنی آخر کلام اول کے ساتھ شریک ہوگا ((اس چیز میں جس کے ساتھ اول تمام ہوا ہے بعینہ)) یعنی اسی چیز کے ساتھ (آخر تمام ہو جس کے ساتھ) اول تمام ہوا ہے ((اس متمم کے مثل کی تقدیر کے ساتھ نہیں)) یعنی متمم اول کے مثل کو مقدر نہ مانا جائے گا ((لیکن یہ اس وقت ہے کہ جب متمم کا اتحاد ممتنع نہ ہو)) یعنی یہ بات ممتنع نہ ہو کہ جس کے ساتھ اول کلام تام ہوا ہے اس کا اتحاد ہو معطوف علیہ میں ((جیسے "إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ" کہ یہ کلام "إن دخلت الدار فأنت طالق" کے تکرار کی طرح نہیں ہے، لہٰذا امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہاں پر تین طلاقیں واقع نہ ہونگی بخلاف تکرار کی صورت کے)) کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اجزیہ متکثرہ شرط واحد کے ساتھ متعلق ہوں لہٰذا گ "طالق وطالق" بعینہ شرط مذکور جو کہ "إن دخلتِ الدار" ہے کہ ساتھ متعلق ہونگے نہ کہ اس کے مثل کی تقدیر کے ساتھ، یعنی دوسری شرط کو مقدر نہ مانا جائے گا یہاں تک کہ یہ "إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ، إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ، إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ" کی طرح ہو جائے جیسا کہ صاحبین کا خیال ہے ((اور اس کی تقدیر کے ساتھ)) یعنی مثل کی تقدیر کے ساتھ اس کا عطف "لا بتقدير مثله" پر ہے ((اگر اتحاد (فی المتمم) ممتنع ہو جیسے "جاء ني زيد وعمرو" کہ ضروری ہے کہ زید کی مجیئت عمرو کی مجیئت کے علاوہ ہو۔

وانما وجب هی......

بات یہ چل رہی ہے کہ "واؤ" مشارکت کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں کہ "واؤ" سے مشارکت اس وقت واجب ہوتی ہے جب دوسرا جملہ پہلے جملے کا محتاج ہو، اس مشارکت کی دو صورتیں ہیں:

❶ ایک صورت یہ ہے کہ جو شرط جملہ اولی کے لئے ہے بعینہ وہی شرط جملہ ثانیہ کے لئے بھی ہو، یہ اس وقت ہے جب اتحاد فی الشرط سے کوئی مانع نہ ہو، اس صورت میں یہ دونوں جملے شرط کے لئے بطور جزاء کے ہوں گے۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کے ساتھ حکم میں تو شریک ہو، لیکن اتحاد فی الشرط ممتنع ہو، تو ایسی صورت میں جملہ ثانیہ کے لئے شرط مقدر نکالی جائے گی جو پہلے کی ہم مثل یا مبتداء ہو۔

فائدہ: ترجمہ میں لفظ "متمم" سے مراد شرط یا مبتداء وغیرہ ہے۔

۱- پہلی صورت کی مثال: یہ ہے کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا "إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق و طالق" یہاں جملہ ثانیہ و ثالثہ میں "طالق" خبر ہے اور اس کا مبتدا نہیں، مبتداء کے سلسلہ میں یہ دونوں جملے جملہ اولی کے محتاج ہیں، لہٰذا جملہ اولی اور ان دونوں جملوں کے حکم میں مشارکت ہو جائے گی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ جب عورت گھر میں داخل ہوگی تو پہلے "أنت طالق" سے طلاق واقع ہوگی، پھر "وطالق"، پھر "وطالق" طلاق واقع ہوگی اگر عورت مدخول بہا ہے، اگر عورت غیر مدخول بہا ہے تو صرف "أنت طالق" والی طلاق پڑ جائے گی، باقی طلاقیں نہیں پڑے گی، محل نہ ہونے کی وجہ سے، یہ امام صاحب کا مذہب ہے، صاحبین کہتے ہیں کہ یہاں جملہ ثانیہ اور ثالثہ کے لئے شرط مقدر نکالی جائے گی۔

۲- دوسری صورت کی مثال "جاء ني زيدٌ وعمروٌ" ہے، یہاں "جاء ني زيد" ایک جملہ ہے اور "وعمرو" دوسرا جملہ ہے، جب کہ "وعمرو" مسند کے لئے پہلے جملے کا محتاج ہے، تو اس کے ساتھ شریک ہو جائے گا لیکن ہم نے دیکھا کہ "جاء" مسند میں دونوں کا اتحاد ممکن نہیں، اس لئے کہ "زید" بہت تیز چلتا ہے۔ اور عمرو خراماں خراماں زید اور عمرو کی مجیئت میں فرق ہے، لہٰذا "وعمرو" کے لئے ایک اور "جاء" نکالا جائے گا۔

بعض حضرات کی رائے کی تردید

وبعضهم أوجبوا الشركة في عطف الجُمَل أيضاً حتى قالوا: إن القِران في النظم يوجب القِران في

الحكم، فقالوا: في ﴿أقيموا الصلوةَ و آتوا الزكوةَ﴾ لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه، يشبه أن يكون هذا الحكم عندهم بناء على أنه يجب أن يكون المخاطب بأحدهما عين المخاطب بالآخر، ولما لم يكن الصبي مخاطباً بقوله تعالىٰ ﴿وأقيموا الصلوة﴾ لا يكون مخاطباً بقوله تعالىٰ ﴿وآتوا الزكوة﴾ لكنا نقول: إنما لا تجب الزكوة على الصبي؛ لأنها عبادة محضه، والصبي ليس من أهلها، لا للقِران في النظم، والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول: الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصَّهم عن وجوب الصلوة؛ إذ هي عبادة بدنية، لا عن وجوب الزكوة؛ إذ هي ماليةٌ، يمكن أداء الولي عنه، وهذا فاسد عندنا. الإشارة راجعة إلى إيجاب الشركة في الجمل؛ لأن الشركة إنما تثبت اذا افتقرت الثانية، ففي قوله: "إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ وعبدي حر" يتعلق العتق بالشرط أيضاً؛ لأن هذه الجملة في قوة المفرد؛ لأن الاصل في الواو الشركة، وهذه إنما تثبت إذا عطفت على الجزاء، فهذه الجملة وإن كانت تامةً لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار، فعطفت على الجزاء، فيكون الواو على أصلها، وعطف الاسمية على مثلها بخلاف "وضرتُكِ طالق" فإن إظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء.

ترجمہ: ((اور بعض حضرات نے جملوں کے عطف میں بھی مشارکت کو واجب قرار دیا ہے، حتی کہ ان کا قول ہے کہ قِر انَ فی النظم قِر ان فی الحکم کو واجب کرتا ہے، لہٰذا انہوں نے کہا کہ ﴿أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة﴾ میں بچے پر زکوۃ واجب نہیں ہوتی، جیسا کہ اس پر نماز واجب نہیں ہے)) یہ بات مشابہ بالصواب معلوم ہوتی ہے کہ ان کے ہاں اس حکم کی بنا اس پر ہو کہ ان دونوں میں سے ایک کا مخاطب بعینہ وہ دوسرے کا مخاطب ہے، لہٰذا جب صبی ﴿أقيموا الصلوة﴾ کا مخاطب نہیں تو ﴿آتوا الزكوة﴾ کا بھی مخاطب نہ ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ بچے پر زکوۃ اس لئے واجب نہیں کہ یہ عبادۃ محضہ ہے اور بچہ اس کا اہل نہیں، نہ کہ قِر ان فی النظم کی وجہ سے (کما قلتم) اور صبی پر وجوب زکوۃ کے قائل حضرات کہتے ہیں کہ صلوۃ وزکوۃ کا خطاب صبیان کو شامل تھا لیکن عقل نے وجوب صلوۃ سے خاص کر دیا کیوں کہ یہ عبادت بدنیہ ہے اور زکوۃ سے صبی کو خاص نہیں کیا کیوں کہ وہ عبادت مالیہ ہے، اس میں بچے کی طرف سے ولی کا ادا کرنا ممکن ہے ((اور یہ ہمارے ہاں فاسد ہے)) اشارہ ایجاب شرکت فی الجمل کی طرف ہے (کیونکہ شرکت تب ثابت ہوتی ہے کہ جب ثانی محتاج ہو اور "إن دخلت الدار فأنت طالق و عبدی حر" میں عتق بھی شرط کے ساتھ متعلق

ہوگا کیونکہ یہ جملہ مفرد کی قوت میں ہے، اور واؤ کے اندر اصل شرکت ہے، یہ اس وقت ثابت ہوتی ہے جب جزاء پر عطف کیا جائے، یہ جملہ اگر چہ تام ہے مگر افتقار الی الشرط کے حکم میں مفرد کی قوت میں ہے، تو اس کا جزاء پر عطف کیا گیا ہے، لہٰذا ''واؤ'' اپنی اصل پر ہوگا اور جملہ اسمیہ کا عطف جملہ اسمیہ پر ہوگا، بخلاف "وضرتك طالق" کے، کیونکہ اس میں خبر کو ظاہر کرنا جزاء میں عدم مشارکت پر دلیل ہے))۔

وبعضهم أوجبوا الشركة......

بعض حضرات نے کہا ہے کہ جب ''واؤ'' دو جملوں کے درمیان آ جائے تو وہ مطلقاً مشارکت کے لئے ہوگا یہی وجہ ہے کہ جو حکم اول کا ہوگا وہی ثانی کا ہوگا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿أقيموا الصلوة و آتوا الزكوة﴾ یہاں صبی پر نماز نہیں تو اس پر زکوۃ بھی نہیں، شاید ان کے ہاں اس پر دلیل یہ ہو کہ جو ایک کا مخاطب ہوگا وہی دوسرے کا بھی مخاطب ہوگا، لہٰذا جب صبی ﴿أقيموا الصلوة﴾ کا مخاطب نہیں تو ﴿آتوا الزكوة﴾ کا بھی مخاطب نہیں ہوگا، لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اتنی بات تو آپ کی درست ہے کہ صبی پر زکوۃ نہیں، لیکن یہ ''واؤ'' برائے اقتران فی النظم کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی اور دلیل سے ہے، اور وہ یہ ہے کہ زکوۃ، صلوۃ کی طرح عبادت محضہ ہے، اور صبی عبادتِ محضہ کا اہل نہیں۔

والقائل بوجوب الزكوة......: بعض حضرات نے تو بالکل ہی علیحدہ قول کیا کہ صبی پر زکوۃ واجب ہے اس لئے کہ صلوۃ وزکوۃ کا خطاب بچوں کو بھی شامل تھا، لیکن عقل نے وجوبِ صلوۃ سے بچوں کو خاص کر دیا، اس لئے کہ یہ عبادت محضہ ہے اور بچہ اس کا اہل نہیں، لیکن زکوۃ صلوۃ کی طرح عبادت محضہ نہیں بلکہ مالی عبادت ہے، اس کو ولی ادا کر سکتا ہے اور ولی کی طرف سے ادا کرنا صبی کی طرف سے ادا کرنا ہے، لہٰذا بچے پر زکوۃ واجب ہے۔

وهذا فاسد عندنا......: یہ قول شرکت کی طرف راجع ہے کہ مطلقاً مشارکت والی بات ہمارے ہاں فاسد ہے، اس لئے کہ مشارکت تب ہوتی ہے جب جملہ ثانیہ، اولیٰ کا محتاج ہو، اگر محتاج نہیں تو ایسی صورت میں مشارکت نہیں ہوگی، مثال کے طور پر "إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ، وعبدی حر" یعنی ''جب تو گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہو اور میرا غلام بھی آزاد ہو''، یہاں "وعبدي حر" یہ جملہ شرط کے سلسلہ میں جملہ اولیٰ کا محتاج ہے، کلام چونکہ شرط اور جزاء سے مل کر بنتا ہے، لہٰذا اگر شرط نہ ہو تو ایسا ہے کہ جس طرح مسند ہو مسند الیہ نہ ہو، جب صرف جزاء ہو تو ہم کہیں گے "هو كالمفرد" اور یہاں تعلیق، طلاق اور حریت دونوں کی ہے، اس کی تین وجوہات ہیں:

۱- اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہ جملہ مفرد کی قوت میں ہے۔ ۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ ''واؤ'' میں اصل شرکت ہے، اور یہ

شرکت تب ہی ثابت ہوگی جب کہ جزاء پر عطف ہو یا الگ بات ہے کہ "وعبدي حر" جملہ تامہ ہے، لیکن حکم احتیاج میں یہ کالمفرد ہے، لہٰذا عطف جزاء پر ہوگا تا کہ "واؤ" اپنی اصل پر باقی رہے۔ ۳- تیسری وجہ یہ ہے کہ اسمیہ کا عطف اسمیہ پر ہی ہونا چاہئے، اور یہ تب ممکن ہوگا جب اس کا عطف جزاء پر ہو۔ بخلاف "وضرتُك طالق" کے کیونکہ یہاں خبر کو ظاہر کر دیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس کا عطف "أنت طالق" پر نہیں، ورنہ "وضرتُكِ" کہنا ہی کافی تھا، لہٰذا خبر کا ظاہر کرنا یہ جزاء میں عدم مشارکت کی دلیل ہے، یعنی متکلم جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ حکم میں شریک کرنا نہیں چاہتا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

لما ذكرنا أن الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه إنما تثبت إذا افتقرت الثانية فقوله: "وعبدى حر" فى قوله: "إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ، وعبدي حرٌ" يرد إشكالاً لأنها جملة تامة غير مفتقرة إلى ماقبلها، فينبغي أن لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاماً مستأنفاً عطفاً على المجموع، فأجاب بأنها فى قوة المفرد فى حكم الافتقار مع أنها جملةٌ تامةٌ؛ لأن مناسبتها الجزاء فى كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء، لا على مجموع الشرط والجزاء، وإذا كانت معطوفةً على الجزاء تكون فى قوة المفرد؛ لأن جزاء الشرط بعض الجملة، وأيضاً الواو للعطف، والأصل فى العطف الشركة، فتحمل على الشركة ما أمكن، وهذا إذا كان المعطوف مفتقراً إلى ما قبلها حقيقةً كما فى المفرد، أو حكماً كما فى الجملة التي يمكن اعتبارها فى قوة المفرد، فح تحمل على الشركة ليكون الواو جارية على أصلها بقدر الإمكان، أما إذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل، وهذا إذا كان المعطوف جملةً لاتكون فى قوة المفرد فلا تكون مفتقرة إلى ماقبلها أصلاً، كما فى ﴿أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة﴾ فالوا و تكون لمجرد النسق والترتيب، ففى قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق، وضرتك طالق" يمكن حمل قوله: "وضرتك طالق" على الوجهين، لكن إظهار الخبر وهو طالق فى قوله: "وضرَّتُك طالق" يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء؛ لأنه لو كان معطوفاً على الجزاء يكفي أن يقول: "وضرتك". فقوله: "بخلاف و ضرتك طالق" يرجع إلى قوله يتعلق العتق بالشرط.

ترجمہ: جب ہم نے ذکر کیا کہ معطوف اور معطوف علیہ میں شرکت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب ثانی اول کی طرف محتاج ہو تو "إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ، وعبدي حرٌّ" میں "عبدي حر" میں اشکال ہے کہ یہ جملہ تامہ ہے اور ماقبل کی طرف محتاج ہے، تو مناسب یہ ہے کہ اس کا تعلق شرط کے ساتھ نہ ہو بلکہ کلام مستأنف ہو اور مجموعے پر عطف ہو، اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ جملہ حکم احتیاج میں مفرد کی قوت میں ہے باوجودیکہ یہ جملۂ تامہ ہے، کیونکہ جزاء سے اس طور پر اس کی مناسبت، کہ دونوں جملے اسمیئے ہیں اس بات کو ترجیح دیتی ہے کہ اس کا عطف صرف جزاء پر ہو۔ نہ کہ مجموع شرط و جزاء پر۔ لہٰذا جب اس کا عطف جزاء پر ہوگا تو یہ مفرد کی قوت میں ہوگا، کیونکہ شرط کی جزاء بعض جملہ ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ ''واؤ'' عطف کے لئے ہے، اور اصل عطف میں شرکت ہے، تو بقدر امکان اس کو شرکت پر محمول کیا جائے گا، یہ اس وقت ہے جب کہ معطوف ماقبل کا محتاج ہو حقیقۃً جیسا کہ مفرد میں، یا حکماً جیسا کہ اس جملے میں جو مفرد کی قوت میں ہو سکتا ہو تو اس وقت اس کو شرکت پر محمول کیا جائے گا تاکہ واؤ اپنی اصل پر بقدر امکان جاری ہو، اور جہاں اس کا حمل شرکت پر ممکن نہ ہو تو محمول نہیں کیا جائے گا، یہ اس وقت ہے کہ جب معطوف جملہ ہو اور مفرد کی قوت میں نہ ہو سکتا ہو تو یہ بالکل اپنے ماقبل کی طرف محتاج نہ ہوگا (عطف میں) جیسے کہ ﴿أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة﴾ میں، ان میں واؤ محض نسق کلام اور ترتیب کے لئے ہوگا پس "إن دخلت الدار فأنت طالق، وضرَّتُك طالق" کے قول میں یہ ممکن تھا کہ وضرَّتُك طالق کو دونوں وجہوں (میں سے کسی بھی ایک ایک وجہ) پر محمول کیا جائے، لیکن خبر جو کہ "طالق" ہے "وضرتك طالق" میں اس کا ظاہر کرنا اس بات کو ترجیح دیتا ہے کہ اسکا عطف مجموعے پر ہو، نہ کہ صرف جزاء پر، کیونکہ اگر یہ جزاء پر معطوف ہوتی تو "وضـــرتك" کہہ دینا کافی تھا۔ متن میں مصنف کا قول بخلاف "وضرَّتك طالق" ماقبل میں "يتعلق العتق بالشرط" کی طرف راجع ہے۔

لما ذكرنا أن الشركة......

صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ درحقیقت متن کی یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے ساتھ عطف میں اس وقت شریک ہوتا ہے جب یہ جملۂ اولیٰ کی طرف محتاج ہو، حالانکہ ہم آپ کو مثال دے سکتے ہیں کہ جملہ ثانیہ اولیٰ کا محتاج نہیں، لیکن پھر بھی عطف میں اس کے ساتھ شریک ہے

جیسے: "ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر" میں "وعبدي حر" جملۂ اولیٰ کا محتاج نہیں ہے، پھر بھی جملۂ اولیٰ کے ساتھ عطف میں شریک ہے۔

اس کے جواب کی تین وجوہات ہیں:

① پہلی وجہ "بأنها في قوة المفرد" سے بیان کر رہے ہیں کہ اگرچہ "وعبدي حر" جملہ کاملہ ہے لیکن چونکہ یہ جزاء ہے، اور اس کے ساتھ شرط نہیں، لہٰذا کہا جائے گا کہ یہ مفرد کی مانند ہے۔

② "لأن مناسبتها" سے دوسری وجہ یہ ہے کہ "وعبدي حر" میں عطف کے سلسلہ میں دو صورتیں ہیں: ۱- ایک صورت یہ ہے کہ "فانتِ طالق" پر عطف ہو، ۲- دوسری صورت یہ ہے کہ پورے کلام پر عطف ہو۔ لیکن جب ہم نے دیکھا کہ "عبدي حر" بھی جملہ اسمیہ ہے اور "فانت طالق" بھی جملہ اسمیہ ہے، تو اس اسمیت میں مناسبت نے اس بات کو ترجیح دے دی کہ اس کا عطف جزاء پر ہو نہ کہ پورے جملے پر، اور ظاہر ہے جب یہ معطوف ہوگا جزاء پر تو کالمفرد ہوگا، کیونکہ شرط کی جزاء بعض جملہ ہوتی ہے، جملہ کاملہ نہیں ہوتی۔

③ "وأيضاً الواؤ للعطف" سے تیسری وجہ یہ ہے کہ "واؤ" برائے عطف ہوتا ہے اور عطف میں اصل اشتراک ہے، لہٰذا جہاں تک ممکن ہو واؤ کو معنی اصلی پر محمول کیا جائے گا، اگر ممکن نہ ہو تو پھر مشارکت کے لئے نہ ہوگا، یہ امکان تب ہوگا جب معطوف محتاج ہو جملہ اولیٰ کا حقیقۃً یا حکماً، حقیقۃً جیسے مفرد میں ہوتا ہے اور حکماً جیسا کہ اس جملہ میں ہوتا ہے جس کو کالمفرد قرار دیا جاسکے جیسے یہاں پر "وعبدی حر" کو مفرد کے حکم میں قرار دیا جاسکتا ہے، بایں طور کہ یہ جزا ہے اور اس کے لئے شرط نہیں، لہٰذا یہ کالمفرد ہے، تو "واؤ" اپنی اصل یعنی مشارکت پر رہے گا۔

لیکن جب ممکن نہ ہو تو پھر مشارکت پر عمل نہیں ہوگا جیسے اس مثال میں ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے "إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ، وضرتك طالقٌ" یہاں واؤ موجود ہے لیکن ممکن نہیں کہ یہاں مشارکت ہو، اس لئے کہ "وضرتك طالق" میں لفظ "طالق" ہے یہ بتا رہا ہے کہ متکلم نے جب اس لفظ کو ادا کیا تو اس کا مطلب ہے کہ متکلم شرط میں "ضرۃ" کو شریک نہیں کرنا چاہتا ورنہ تو "وضرتك" ہی کہنا کافی ہوتا، اس کے بعد طالق کہنے کی ضرورت نہ تھی، لہٰذا ضـــــرۃ کو فوراً طلاق پڑے گی اور یہ مقید بالشرط نہ ہوگی، البتہ یہ بات یاد رہے کہ اس صورت میں اگرچہ عطف کرنا ممکن تھا لیکن اظہار خبر کی وجہ سے نہیں کیا گیا، ایک صورت یہ بھی ہے کہ بالکل عطف یعنی مشارکت ممکن ہی نہ ہو، اور جملہ ثانیہ، اولیٰ کا محتاج ہی نہ ہو۔ جیسے ﴿أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة﴾ میں "واؤ" صرف نسق (عطف) وترتیب کے لئے ہے شرکت متصور ہی نہیں۔

کلامِ سابق پر تفریع

ولهذا جعلنا قوله تعالى: ﴿ولا تَقْبَلوا لهم شهادةً أبداً﴾ معطوفاً على الجزاء لا قوله ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ أي: ولاجل ما ذكرنا في قوله: "وعبدي حر" مما يوجب كونَه معطوفاً على الجزاء و ما ذكرنا في قوله: "وضرّتُك طالقٌ" من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء، جعلنا قوله تعالىٰ: ﴿ولا تَقْبلوا﴾ إلى آخره معطوفاً على الجزاء، فإن قوله تعالى: ﴿ولا تَقْبلوا﴾ جملة إنشائية مثل قوله تعالىٰ: ﴿فاجْلِدُوا﴾ والمخاطب بهما الأئمة، وقوله تعالىٰ: ﴿وأولئك﴾ جملة إخبارية و ليس الأئمة مخاطبين بها، فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ﴿ولا تَقْبلوا﴾ ودليل عدم المشاركة قائم في ﴿وأولئك﴾ فعطفنا الأول على الجزاء، لا الاخير، وثمرة هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء إنشاء الله تعالىٰ.

ترجمہ: ((اور اسی وجہ سے ہم نے اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿ولا تَقْبلوا لهم شهادةً ابداً﴾ (یعنی محدودین فی القذف کی گواہی ہرگز قبول نہ کرو) کا عطف جزاء پر کیا ہے اور ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ (یعنی یہ لوگ فاسق ہیں) کا عطف نہیں کیا)) اس بات کی وجہ سے جس کو ہم نے ذکر کیا کہ "وعبدي حر" میں یہ واجب ہے کہ اس کا عطف جزاء پر ہو، اور جو ذکر ہوا وضرتك طالق میں جزاء میں عدم مشارکت پر دلیل قائم کرتے ہوئے، ہم نے ﴿ولا تقبلوا﴾ کا عطف جزاء پر کیا ہے، کیونکہ ﴿ولا تَقْبلوا﴾ جملہ انشائیہ ہے ﴿فاجْلِدوا﴾ کی طرح، اور ان دونوں کے مخاطب ائمہ ہیں، اور ﴿وأولئك﴾ یہ جملہ اخباریہ ہے، ائمہ اس کے مخاطب نہیں ہیں، تو مشارکت کی دلیل ﴿ولا تقبلوا﴾ میں قائم ہے، اور عدم مشارکت کی دلیل ﴿وأولئك﴾ میں قائم ہے، لہٰذا ہم نے اول کو جزاء پر عطف کیا نہ کہ اخیر کو، اور اس کا ثمرہ استثناء کی فصل کے آخر میں انشاء اللہ آ رہا ہے۔

ولهذا جعلنا قوله تعالىٰ......

آیت: ﴿الذين يَرْمُوْن المحصنٰت (الى قوله) و لا تقبلوا لهم شهادة ابداً﴾ "یعنی وہ لوگ جو کہ پاک دامن خواتین پر تہمت لگاتے ہیں، اللہ تعالیٰ کے قول: ان کی گواہی ہرگز قبول نہ کرو" تک۔ اس آیت کریمہ میں ﴿فاجْلِدوا﴾ امر ہے، انشاء ہے اور ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ نہی ہے اور انشاء ہے، اور ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ یہ خبر ہے، اب ہمارے پاس دو صورتیں ہیں:

❶ ایک صورت تو یہ کہ "إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ، وعبدي حرٌ" یہاں "عبدي حر" کا عطف ہو رہا ہے "أنت طالق" پر۔

❷ دوسری صورت ہمارے سامنے ہے "إن دخلت الدار فأنت طالق و ضرتك طالق " یہاں "ضرتك طالق" کا عطف پورے کلام پر ہو رہا ہے یعنی شرط و جزاء پر۔

ان دونوں صورتوں سے یہ مستفاد ہو رہا ہے کہ آیت کریمہ میں ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ کا عطف ﴿فاجلدوا﴾ پر ہو، کیونکہ دونوں انشاء ہیں، انشائیت کے اعتبار سے دونوں میں مناسبت موجود ہے، دوسری بات یہ کہ ان دونوں کلاموں کے مخاطب ائمہ ہیں، لہٰذا اس اعتبار سے بھی دونوں میں مناسبت موجود ہے۔ لیکن ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ کا عطف ﴿فاجلدوا﴾ پر نہ ہو بلکہ پورے کلام پر ہو، کیونکہ یہ خبر ہے، اور ائمہ اس کے مخاطب نہیں، لہٰذا ان دونوں میں انشائیت وخبریت کے اعتبار سے بھی مناسبت نہیں، اور مخاطب کے اعتبار سے بھی مناسبت نہیں۔ باقی اس کا ثمرہ فصل استثناء کے آخر میں آجائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

حرفِ فاء کا بیان

الفاء للتعقيب فلهذا تدخل فی الجزاء فإن قال: "إن دخلتِ هذه الدار فهذه، فأنت طالقٌ" فالشرط أن تدخل على الترتيب من غير تراخ۔ و قد تدخل على المعلول نحو: "جاء الشتاء فتأهب"، وقد يكون المعلولَ عينَ العلة فی الوجود لكن فی المفهوم غيرها نحو: "سقاه فأرْواه" و نحو قوله عليه السلام: "ولن يجزى ولدٌ والدَه حتى يجدَه مملوكاً، فيشتريَه، فيعتقَه" فإن قال: "بعتُ هذا العبد منك" فقال الآخر: "فهو حر" يكون قبولاً، بخلاف هو حر، ولو قال لخياط: "أيكفيني هذا الثوب قميصاً" فقال: نعم، فقال فاقْطَعْه فقطع، فاذا هو لا يكفيه، يضمن، كما لو قال: "إن كفاني فاقْطَعْه" بخلاف قوله: "اقْطَعْه" و قد تدخل على العلل نحو: " أبشِرْ فقد أتاك الغوث" ونظيره . "أدِّ إلىّ ألفاً فأنت حرٌ"، يعتق فی الحال، وكذا: "انزل فأنت امن".

ترجمہ: ((فاء تعقیب کے لئے آتی ہے یہی وجہ ہے کہ جزاء پر داخل ہوتی ہے، پس اگر کسی نے کہا "إن دخلت هذه الدار فهذه فأنت طالق "، تو شرط یہ ہے کہ بغیر تراخی کے بالترتیب دونوں گھروں میں داخل ہو۔ کبھی یہ فاء معلول پر داخل ہوتی ہے جیسے کہ جاء الشتاء فتأهب (سردی آئی ہے سو اس

کے لئے تیاری کرو) کہا جاتا ہے، اور کبھی وجود کے اندر معلول عین علت ہوتا ہے لیکن مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے، جیسے کہ "سقاہ فارواہ "کی مثال میں (کہ پلایا اور سیراب کیا) اور اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فرمان "لن یجزي ولدٌ والدَہ حتی یَجِدَہ مملوکاً فیشتریَہ فیعتقَہ "(کہ اولاد اپنے والد کا حق ادا نہیں کر سکتی یہاں تک کہ اس کو مملوک پائے، اس کو خرید ے اور آزاد کردے) پس اگر کسی نے کہا "بعت ھذا العبد منك" دوسرے نے کہا "فھو حر "تو یہ قبول شمار ہوگا، برخلاف "ھو حــر "کے کہ یہ (قبول شمار نہ ہوگا) اور اگر درزی سے کہا کہ یہ کپڑا میرے لئے بطور قمیص کافی ہے؟ اس نے کہا ہاں، قائل نے کہا پھر اس کو کاٹا اور وہ کافی نہ نکلا تو درزی ضامن ہوگا، جیسا کہ وہ کہے: "إن کفـانـي فـاقطَعْـہ"، بخلاف اس کے قول "اقـطـعـہ کے۔ اور کبھی فاء علل پر بھی داخل ہوتی ہے جیسے "ابشِرْ فقد أتاك الغوث " اور اس کی مثال یہ ہے "أدِ إلـیّ ألفاً فانت حرٌ "تو غلام فی الحال آزاد ہوجائے گا اسی طرح "انزل فانت امن " ہے))۔

الفاء للتعقیب فلھذا......

حروف معانی میں سے دوسرا حرف فاء ہے، فاء تعقیب کے لئے آتی ہے، یہی وجہ ہے کہ جزاء پر داخل ہوتی ہے، اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "إن دخـلـتِ ھـذہ الـدار، فھـذہ، فـأنـت طـالق "اگر ایک گھر میں داخل ہوئی اور دوسرے میں داخل نہ ہوئی یا خلاف ترتیب یعنی ثانی میں اوّلاً اور اول میں ثانیاً داخل ہوئی یا درمیان میں وقفہ کر کے دونوں گھروں میں داخل ہوئی، تو طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ شرط یہ ہے کہ بالترتیب بغیر تراخی کے دونوں گھروں میں داخل ہو۔

وقـد تدخل علی المعلول...... فاء ہے تو تعقیب کے لئے لیکن کبھی معلول پر بھی داخل ہوتی ہے، اس لئے کہ معلول علت کے بعد یعنی اس کے عقب میں آتا ہے اس لئے اس کا داخل ہونا درست ہے، مثلاً: "جـاء الشتاء فتاھبْ" سردی آ گئی تیاری کرو۔

وقد یکون المعلول...... کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ علت اور معلول دونوں وجود میں متحد ہوتے ہیں، اس وقت علت پر بھی فاء داخل ہوتی ہے، مصنف ؒ نے اس کی چار مثالیں ذکر فرمائی ہیں:

① جیسے "سقاہ فأرواہ" اسے پلایا سیراب کردیا۔

② اسی طرح نبی علیہ السلام کا ارشاد "ولـن یجزي ولد والدہ حتی یجدہ مملوکاً فیشتریَہ فیعتقَہ" بیٹا

اپنے والد کو بدلہ نہیں دے سکتا یہاں تک کہ وہ اپنے والد کو غلام پائے، اس کو خرید کر آزاد کردے، تو اس سے مکافات ہو سکتی ہیں کہ والد اپنی اولاد کی حیات حقیقیہ کا سبب ہے تربیت کرنے کی وجہ سے، اور ولد اپنے والد کی حیات حکمی کا سبب بنا آزاد کرنے کی وجہ سے، اس لئے کہ "رق" حکمی طور پر موت ہے۔ پہلی مثال میں "فـأزواه" کا معنی ہے، سیراب کرنا، سقی کا معنی ہے، پلانا یہ پلانا اور سیراب کرنا معنی کے اعتبار سے مختلف ہیں اور وجود کے اعتبار سے متحد ہیں، دوسری مثال میں "فیعتقه" میں فاء ہے اور شراء کا معنی ہے خریدنا، اور اعتاق کا معنی ہے آزاد کرنا، خریدنا اور آزاد کرنا معنی کے اعتبار سے مختلف ہیں، لیکن وجود کے اعتبار سے متحد ہیں۔ لہٰذا ان دونوں مثالوں میں فاء ایسی علت پر داخل ہے جو وجود کے اعتبار سے معلول بھی ہے۔

۲ کسی نے کہا "بعت هذا العبد منك"، دوسرے نے جواب میں کہا "فهو حر" تو "فهو حر" یہ خریداری ہے اور آزاد کرنے کی علت ہے اور حریت معلول ہے، لہٰذا فهو حر علت بھی ہے اور معلول بھی، یعنی خریداری بھی ہے اور آزادی بھی، لیکن اگر دوسرا شخص "وهو حر" کہے تو اس میں نہ بیع ہے نہ عتق، کیونکہ ہوسکتا ہے یہ اس کی آزادی کی خبر دیتا ہو کہ وہ تو آزاد ہے آپ کیسے اسے بیچتے ہو۔

۳ اسی طرح ایک آدمی نے کپڑا درزی کے سامنے ڈال دیا اور درزی سے کہا کہ "أيكفيني هذا الثوب قميصاً" درزی نے کہا "نعم" اس نے کہا: فاقطعه، اب اگر درزی نے اس کو کاٹا، اور وہ کم نکلا تو اس صورت میں درزی اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ یہ ایسا ہی ہے جیسے اس نے کہا ہو "إن كفاني فاقطعه" اس صورت میں درزی ضامن ہوتا ہے، لیکن اگر وہ کہے اقطعه (فاء کے بغیر) تو کم نکلنے کی صورت میں درزی ضامن نہیں ہوگا۔

وقد تدخل على العلل...... : ابھی تک ہم یہ کہہ رہے تھے کہ "فاء" تعقیب کے لئے آتی ہے، معلول پر داخل ہوتی ہے، اسی طرح کبھی وجود کے اعتبار سے علت ومعلول متحد ہو جاتے ہیں، اور فاء جس لفظ پر داخل ہوگی وہ ایک اعتبار سے علت اور ایک اعتبار سے معلول ہوگا۔ اب کہتے ہیں کہ فاء کبھی علت پر داخل ہوتی ہے، مصنفؒ نے اس کی تین مثالیں ذکر فرمائی ہیں: ۱- جیسے اس مثال میں "أبشر فقد أتاك الغوث" کہ خوش ہو جاؤ امداد آ گئی، اس میں اتیان غوث خوشی کے لئے علت ہے اور اس پر فاء داخل ہے، ۲- اس کی نظیر یہ ہے کہ "أدِ إلى ألفاً فأنت حر" ہے یہاں "فأنت حر" علت ہے آزادی کے لئے اور اس پر فاء داخل ہے، اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا، یہ اس بات کے لئے دلیل ہے کہ "عتق" ادا کے لئے معلول نہیں ورنہ تو ہزار روپے ادا کرنے کے بعد عتق ہوتا، ۳- اسی طرح "انزل فأنت امن" یہاں بھی "فأنت أمن" علت پر فاء داخل ہے؛ اس لئے کہ امان علت

ہے اور نزول یعنی اترنا معلول ہے۔

حرف ''فاء'' کی مزید وضاحت

اعلم أن أصل الفاء أن تدخل على المعلول؛ لأنها للتعقيب، والمعلول يعقب العلة و إنما تدخل على العلل؛ لأن المعلول إذا كان مقصوداً من العلة تكون علةً غائيةً للعلة فيصير العلة معلولاً فلهذا تدخل على العلة باعتبار أنها معلول، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وتزوّدوا فإنّ خير الزاد التقوى﴾ و قول الشاعر: إذا لم يكنْ مَلِكٌ ذاهبٍ: فدعْه فدوْلتُه ذاهبةٌ. ونظائره كثيرة، وإنما قلنا: يعتق في الحال؛ لأن قوله: فانت حر معناه لأنك حر، ولا يمكن أن يكون فانت حر جواباً للأمر؛ لأن جواب الأمر لا يقع إلا الفعل المضارع؛ لأن الأمر إنما استحق الجواب بتقدير "إنْ" و كلمة "إنْ" تجعل الماضي بمعنى المستقبل، والجملة الإسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل، و إنما تجعل ذلك إذا كانت ملفوظةً، أما كانت مقدرةً فلا، كما تقول: إن تأتني أكرمتك ولا تقول: ائتني أكرمْتُك، بل يجب أن تقول: ائتني أكرمك، و كذا في الجملة الإسمية تقول: إن تأتني، فأنت مكرم، ولا تقول: ائتني فأنت مكرم، فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الإسمية بمعنى المستقبل أيضاً، بل أولى؛ لأن مدلول الجملة الإسمية بعيدٌ من المستقبل، ومدلول الماضي قريبٌ إليه؛ لاشتراكهما في كونهما فعلاً، ودلالتهما على الزمان، فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الإسمية بمعناه بالطريق الأولى.

ترجمہ: جان لو کہ فاء میں اصل یہ ہے کہ معلول پر داخل ہو، کیونکہ یہ تعقیب کے لئے آتی ہے، اور معلول بھی علت کے بعد آتا ہے، اس کا علت پر داخل ہونا اس لئے ہے کہ جب معلول علت سے مقصود ہو تو وہ علت کے لئے علت غائیہ ہوتا ہے، تو علت معلول بن گئی، لہٰذا یہ علت پر داخل ہوتی ہے بایں اعتبار کہ وہ معلول ہے، اور اسی قبیل سے اللہ کریم کا ارشاد ہے ﴿وتزوّدوا فإن خير الزاد التقوى﴾ حج کے لئے جاتے ہوئے خرچ لیجایا کرو اس لئے کہ بہترین خرچ لیجانا سوال اور مانگنے سے بچاؤ ہے، اور اسی طرح شاعر کا قول:

إذا لــمْ يَــكُــنْ مَــلِكٌ ذاهِبَةٍ	فَــدَعْــهُ فَــدَوْلَتُــهُ ذَاهِبَةٌ
بادشاہ اگر صاحب ہبہ نہ ہو تو اس کو چھوڑ دو	عنقریب اس کی سلطنت جانے والی ہے

اسی طرح اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ باقی ہم نے کہا کہ غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا کیونکہ "فانت حر" کا معنی ہے "لأنك حر" اور یہ ممکن نہیں کہ "فانت حر" (اِدّ) امر کا جواب ہو، اس لئے کہ جواب امر صرف فعل مضارع ہوتا ہے، کیونکہ امر "اِنْ" کی تقدیر کے ساتھ جواب کا مستحق ہوتا ہے، اور کلمہ "اِنْ" ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے، اور جملہ اسمیہ کو جو معنی ثبوت پر دلالت کرتا ہے اس کو بھی مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے، اور یہ اس وقت ہوگا جب یہ لفظ "اِنْ" ملفوظ ہو، باقی جب مقدر ہو تو اس وقت یہ ان مذکورہ چیزوں کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرے گا۔ جیسا کہ آپ کہیں "إن تأتني أكرمتك" اور یہ نہ کہیں "ائتني أكرمتك" بلکہ واجب ہے کہ یوں کہیں "ائتني أكرمك" اور اسی طرح جملہ اسمیہ میں آپ کہیں "إن تأتني فأنت مكرم" اور یہ نہ کہیں "ائتني فأنت مكرم" تو جس طرح یہ (ان مقدر) ماضی کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا اسی طرح جملہ اسمیہ کو بھی مستقبل کے معنی میں بطریق اولی نہیں کرے گا، کیونکہ جملہ اسمیہ کا مدلول مستقبل سے بعید ہے اور ماضی کا مدلول اس کے قریب ہے، کہ یہ دونوں فعل ہونے میں اور زمانے پر دلالت کرنے میں مشترک ہیں، تو جب ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کرتا تو جملہ اسمیہ کو تو بطریق اولی مستقبل کے معنی میں نہیں کرے گا۔

اعلم أن اصل الفاء ......

یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ "فاء" اصل میں تعقیب کے لئے ہے اور معلول علت کے عقب میں واقع ہوتا ہے، اس لئے اس پر فاء داخل ہوتی ہے، لیکن اب ہم کہتے ہیں کہ علت پر بھی فاء داخل ہوتی ہے اس اعتبار سے۔

جب معلول مقصود ہو تو یہ علت کے لئے علت غائیہ بن جاتا ہے، جب معلول علت بن گیا تو مجبوراً اس علت کو معلول کہنا پڑے گا، لہٰذا اس پر فاء داخل ہوگی، اس کی مثال "أبشِرْ فقد أتاك الغوث" اس مثال میں "اتیان غوث" علت ہے اور خوش ہونا معلول ہے، لیکن کلام سے مقصود "ابشار" کو بیان کرنا ہے، لہٰذا علت غائیہ ہوگا، ابشار اتیان غوث کے لئے علت غائیہ ہوگا، جب "ابشار" علت بنا تو "اتیان غوث" معلول بنا، اس لئے اس پر "فاء" داخل ہوئی۔ اسی طرح "اد الى ألفاً فانت حر" اس مثال میں "أنت حرٌ" یعنی اعتاق، علت ہے اور اُلف معلول ہے، لیکن کلام سے مقصود "اُداءِ اُلف" کو بیان کرنا ہے، لہٰذا "اداء الف" علت غائیہ بنا "اعتاق" کے لئے، اور جب "اداء الف" علت بنا تو "اعتاق" یعنی انت حر معلول بنا، اس لئے اس پر "فاء" داخل ہے۔ مزید مثال اللہ تعالیٰ کا

ارشاد ہے: ﴿وتزوّدوا فإن خير الزاد التقوى﴾ اس آیت میں "خير الزاد التقوى" علت ہے اور "تزوّدوا" معلول ہے، اس کلام سے مقصود چونکہ "تزوّدوا" کو بیان کرنا ہے، لہٰذا یہ علتِ غائیہ بنا "خير الزاد" کے لئے، اور "خير الزاد" معلول ہوگا، اس لئے اس پر فاء داخل ہے۔

إذا لم يَكُنْ مَلِكٌ ذاهبةٌ   فدَعْهُ فدولتُه ذاهبةٌ

اس شعر میں "فدولته" علت ہے إذا لم يكن کے لئے لیکن چونکہ "إذا لم يكن" بمنزلہ علت غائیہ کے ہے، لہٰذا فدولته کے لئے توفدولته معلول بن گیا اس لئے اس پر فاء داخل ہوگئی، اس کی نظیریں بہت ہیں۔

"أدِّ إليَّ ألفاً فأنت حر" کی وضاحت: "أد إلى ألفاً فانت حر" کہنے کی صورت میں غلام فی الحال آزاد ہوجائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ "فانت حر" کا معنی ہے "لأنك حر" اور جب مولی نے اس کی حریت کی تصریح کی تو وہ فی الحال آزاد ہوجائے گا۔ اور یہ ممکن نہیں کہ فانت حر یہ امر "أدِّ" کے لئے جواب بنے، کیونکہ امر کا جواب صرف فعل مضارع ہوتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ امر "إنْ" شرطیہ کی تقدیر پر مستحق جواب اور "إنْ" ماضی کو بمعنی مستقبل کردیتا ہے، جملہ اسمیہ جو ثبوت پر دال ہوتا ہے اس کو بھی بمعنی مستقبل کردیتا ہے لیکن یہ اس وقت ہے جب لفظ "إن" مذکور ہو، جب لفظ "إنْ" مقدر ہو تو پھر ماضی کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرسکتا مثلاً: "إن تأتني أكرمتك"، یہاں لفظ "إنْ" مذکور ہے، لہٰذا اس کے جواب میں جو ماضی ہے وہ مستقبل کے معنی میں ہے۔ لیکن ائتني أكرمتك میں ماضی مستقبل کے معنی میں نہیں ہوگی، کیونکہ یہاں کلمۃ "إنْ" مقدر ہے، یہاں ضروری ہے کہ آپ جواب امر میں مضارع استعمال کریں، اور ائتني أكرمتك کی جگہ پر ائتني أكرمك کہیں۔ یہی صورت جملہ اسمیہ کی بھی ہوگی، یعنی "إنْ" مذکور ہوا تو جملہ اسمیہ بمعنی مستقبل ہوگا اور جواب امر واقع ہونا بھی صحیح ہوگا، لیکن اگر "إنْ" مذکور نہ ہو بلکہ مقدر ہو تو اس صورت میں جملہ اسمیہ کا جواب واقع ہونا بھی صحیح نہیں، اور نہ ہی یہ مستقبل کے معنی میں ہوگا، مثلاً: "إن تأتني فانت مكرم" کہنا تو صحیح ہے، لیکن "ائتني فانت مكرم" کہنا غلط ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ جیسے "إنْ" مقدرہ ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کرتا، اسی طرح جملہ اسمیہ کو بھی مستقبل کے معنی میں نہیں کرے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ اسمیہ کا مدلول بعید از مستقبل ہے، اور ماضی کا مدلول قریب الی المستقبل ہے، کیونکہ ماضی اور مستقبل دونوں فعل ہونے میں اور دلالت علی الزمان میں شریک ہیں، تو جب "إنْ" مقدرہ ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کرسکتا حالانکہ وہ قریب الی المستقبل بھی ہے تو جملہ اسمیہ کو بطریق اولی مستقبل کے معنی میں نہیں کرسکے گا، اس لئے کہ اس کا مدلول تو ماضی سے بعید ہے۔ جب بات اسی طرح ہے تو پھر مثال مذکور میں جملہ اسمیہ

جواب امر نہیں بن سکتا، لہٰذا "فأنت حر" "إذ" کا جواب بھی نہیں ہے اور نہ "أدّ" پر مرتب ہے، لہٰذا غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا چاہے ہزار ادا کرے یا نہ کرے۔

حرف "ثم" کا بیان

ثم للترتيب مع التراخي وهو أي الترتيب مع التراخي راجع إلى التكلم عنده، أي عند أبي حنيفة رحمه الله، وإلى الحكم عندهما، فإن قال: "أنت طالق، ثم طالق، ثم طالق، إن دخلت الدار" فعندهما يتعلقن جميعاً وينزلن مرتّباً، فإن كانت مدخولاً بها يقع الثلث وإن لم تكن مدخولاً بها تقع واحدةً، وكذا إن قدم الشرط، وعنده في غير المدخول بها، أي عند أبي حنيفة رحمه الله في غير المدخول بها إذا قدم الجزاء، وإنما لم نذكر تقديم الجزاء؛ لأنه يأتي هناك قوله: وإن قدم الشرط، فيدلّ على أن البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الأوّل في الحال لعدم تعلقه بالشرط، كأنه قال: "أنت طالق"، وسكت؛ لأن التراخي عنده إنما هو في التكلم و يلغوا الباقي لعدم المحل؛ لأن المرأة غير مدخول بها، وإن قدم الشرط تعلق الأول و نزل الثاني، أي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط، كأنه قال: "إن دخلت الدار فأنت طالق" وسكت، ثم قال: و"أنت طالق" و لغا الثالث لعدم المحل، وفائدة تعلق الأول أنه إن ملكها ثانياً ووجد الشرط يقع الطلاق، وفي المدخول بها أي إن قدم الجزاء ولم نذكره للعذر السابق نزل الأول والثاني، أي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط، كأنه سكت عنهما ثم قال: أنت طالق إن دخلت الدار، ولما كانت المرأة مدخولاً بها تكون محلاً فيقع تطليقتان، وتعلق الثالث لقربه بالشرط، وإن قدم أي الشرط تعلق الأول و نزل الباقي، وهذا ظاهر، وإنما جعل أبوحنيفة رحمه الله التراخي راجعاً إلى التكلم؛ لأن التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الإنشاآت؛ لأن الأحكام لا تتراخى عن التكلم فيها، فلما كان الحكم متراخياً كان التكلم متراخياً تقديراً كما في التعليقات، فإن قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" يصير كأنه قال: عند الدخول أنت طالق، وليس هذا القول في الحال تطليقاً، أي تكلّماً بالطلاق بل يصير تطليقاً عند الشرط.

ترجمہ: ((ثم ترتیب مع التراخی کے لئے آتا ہے اور وہ)) ترتیب مع التراخی ((امام ابو حنیفہؒ کے

نزدیک تکلم کی طرف راجع ہے اور صاحبین کے ہاں حکم کی طرف راجع ہے، پس اگر کہا "أنت طالق، ثم طالق، ثم طالق إن دخلت الدار" تو صاحبین کے ہاں ساری طلاقیں ایک ساتھ متعلق ہوں گی، اور مرتب طور پر واقع ہوگی، پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو ایک واقع ہوگی، اور اسی طرح اگر شرط کو مقدم کیا اور امام ابوحنیفہؒ کے ہاں غیر مدخول بہا کی صورت میں)) یعنی امام ابوحنیفہ کے ہاں غیر مدخول بہا کی صورت میں جب کہ جزاء مقدم ہو۔ باقی ہم نے (متن میں) تقدیم جزاء کی قید کو ذکر نہیں کیا اس لئے کہ اس کے بعد "إن قدم الشرط" آرہا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بحث سابق تقدیم جزاء کی صورت میں تھی ((تو اول فی الحال واقع ہوگی)) شرط کے ساتھ متعلق نہ ہونے کی وجہ سے، گویا کہ اس نے کہا "أنت طالق" پھر خاموش ہو گیا، کیونکہ حضرت ابوحنیفہؒ کے ہاں تراخی تکلم میں ہے ((اور باقی لغو ہو جائیں گی)) محل کے نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے ((اور اگر شرط کو مقدم کیا تو اول معلق ہو جائے گی اور ثانی واقع ہو جائے گی)) یعنی فی الحال واقع ہو جائے گی شرط کے ساتھ متعلق نہ ہونے کی وجہ سے گویا کہ اس نے کہا "إن دخلت الدار فأنت طالق" پھر خاموش رہا، پھر کہا "أنت طالق" ((اور ثالث لغو ہو جائے گی)) محل کے نہ ہونے کی وجہ سے، اور پہلی کی تعلیق کا فائدہ یہ ہے کہ اگر یہ شوہر دوبارہ اس کا مالک ہوا اور شرط پائی گئی تو طلاق واقع ہو جائے گی، ((اور مدخول بہا میں)) یعنی اگر جزاء مقدم ہو، اس کو بھی ہم نے متن میں ذکر نہیں کیا عذر سابق کی وجہ سے، ((اول اور ثانی تو واقع ہو جائیں گی)) یعنی دونوں فی الحال واقع ہو جائیں گی شرط کے ساتھ متعلق نہ ہونے کی وجہ سے، گویا کہ ان کے بعد خاموش رہا، اور پھر کہتا ہے أنت طالق إن دخلت الدار اور چونکہ عورت مدخول بہا ہے تو محل ہونے کی وجہ سے دو طلاقیں واقع ہونگی ((اور ثالث معلق ہو جائے گی)) شرط کے قریب ہونے کی وجہ سے ((اور اگر شرط کو مقدم کیا تو اول معلق ہو جائے گی، اور باقی واقع ہو جائیں گی)) اور یہ ظاہر ہے، باقی امام ابوحنیفہؒ نے تراخی کو تکلم کی طرف راجع کیا اس لئے کہ انشاءات میں حکم کے اندر تراخی تکلم کے بغیر ممتنع ہے، کیونکہ ان میں احکام تکلم سے مؤخر نہیں ہو سکتے، پس جب حکم متراخی ہوگا تو تکلم بھی متراخی ہوگا تقدیراً، جیسا کہ تعلیقات میں ہوتا ہے، اس لئے کہ إن دخلت الدار فأنت طالق یہ ایسا ہوگا گویا کہ اس نے "عند الدخول أنت طالق" کہا، اور یہ قول فی الحال تطلیق نہ ہوگا، یعنی فی الحال تکلم بالطلاق نہ ہوگا، بلکہ شرط کے وقت تطلیق ہوگا۔

ثم للترتیب مع التراخی......

تیسرا حرف "ثم" ہے۔ ثم تراخی کے لئے آتا ہے، پھر تراخی میں اختلاف ہے کہ امام صاحب کے ہاں تراخی صرف تکلم میں ہوگی اور صاحبین کے ہاں حکم میں، چنانچہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے "إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق" تو صاحبین کے ہاں شرط کو مقدم رکھے یا مؤخر دونوں صورتوں میں طلاق معلق ہوجائے گی، دخول دار کے ساتھ، اور جب شرط پائی جائے گی تو پھر ایک ایک ہو کر تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی اگر عورت مدخول بہا ہے، اور اگر عورت غیر مدخول بہا ہے تو ایک واقع ہوگی اور دو لغو ہوجائیں گی۔ اور امام صاحبؒ کے ہاں اس کی چار صورتیں ہیں: ۱- عورت غیر مدخول بہا ہے، ۲- عورت مدخول بہا ہے۔ پھر ان دونوں میں سے ہر صورت کی دو دو صورتیں ہیں، تو کل صورتیں چار ہوجائیں گی، اس طور پر کہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں: ۱- جزاء مقدم ہوگی ۲- جزا موخر ہوگی، اور اگر عورت مدخول بہا ہے تو اس کی بھی یہی دو صورتیں ہیں: ۱- جزاء مقدم ہوگی، ۲- جزاء مؤخر ہوگی۔ ہر صورت کا الگ حکم ہے۔

❶ پہلی یہ ہے کہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور جزاء مقدم ہے تو جب شوہر اس سے کہے گا: "أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار" امام صاحبؒ کے ہاں پہلی طلاق واقع ہوجائے گی، باقی دو لغو و بیکار ہوجائیں گی، اس لئے کہ جب اس نے کہا "أنت طالق ثم طالق" تو گویا وہ "أنت طالق" کہنے کے بعد خاموش ہوگیا تو طلاق پڑگئی، پھر سکوت کے بعد کہتا ہے "ثم طالق"، پھر سکوت کے بعد کہتا ہے ثم طالق، لیکن عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے محل باقی نہیں رہی، لہٰذا یہ دونوں طلاقیں لغو ہوگئیں۔

❷ دوسری یہ ہے کہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور جزاء موخر ہے، یعنی "إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق" تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہوجائے گی اور تراخی کیونکہ تکلم میں ہے لہٰذا گویا سکوت کے بعد اس نے کہا "ثم طالق" تو یہ دوسری طلاق فی الحال واقع ہوجائے گی، اور تیسری لغو ہوجائے گی، اب کوئی کہہ سکتا ہے کہ عورت غیر مدخول بہا ہے وہ ایک سے مغلظہ ہوگئی یعنی ایک طلاق جب اس پر پڑی تو اب وہ مزید طلاق کا محل نہ رہی، غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے، تو پہلی کو معلق کرنے کا کیا فائدہ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی طلاق کو معلق کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر اس شخص نے کبھی اس عورت سے شادی کی تو شرط پائے جانے کی صورت میں سابقہ طلاقِ معلق پڑجائے گی۔

❸ تیسری یہ ہے کہ عورت مدخول بہا ہے جزاء مقدم ہے، یعنی "أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار" امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پہلی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی، اور تیسری طلاق معلق ہوگی، وجہ یہ ہے کہ پہلے "أنت طالق" کہا، گویا خاموش ہو گیا تو طلاق پڑگئی، پھر "ثم طالق" کہا اور خاموش رہا تو دوسری طلاق بھی واقع ہوگئی، اور تیسری کو شرط کے ساتھ کہا یعنی "ثم طالق إن دخلت الدار" لہٰذا وہ معلق ہوگی، شرط کے ساتھ۔

❹ چوتھی یہ ہے کہ عورت مدخول بہا ہے اور جزا موخر ہے، یعنی "إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق" اس صورت میں پہلی طلاق معلق ہوگی شرط کے ساتھ اس لئے کہ یہ شرط کے قریب ہے۔ گویا اس نے کہا: "إن دخلت الدار فأنت طالق" اور خاموش ہوا، اس کے بعد پھر اس نے کہا "ثم طالق" تو یہ دوسری والی طلاق پڑگئی پھر خاموشی کے بعد کہا "ثم طالق" تو یہ تیسری طلاق بھی واقع ہوگئی۔

وإنما جعل أبو حنيفة......: چونکہ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں تکلم میں تراخی ہے، مصنفؒ ان کے مذہب کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تکلم میں تراخی نہ ہو تو حکم میں تراخی کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ پھر تعلیقات سے اس کی مثال دی ہے کہ کوئی شخص یہ کہتا ہے "إن دخلت الدار فأنت حر" یہ حکم فی الحال معلق ہو جائے گا گویا اس نے کچھ کہا ہی نہیں، لیکن جب شرط پائی جائے گی تو اس وقت کہا جائے گا کہ گویا اس نے اس وقت "أنت حر" کا تکلم کیا، جب تعلیقات میں ایسا ہے تو انشاءت میں بھی ایسا ہی ہوگا، لہٰذا اس شخص کا قول "إن دخلت الدار فأنت طالق" گویا اس نے ابھی کہا ہی نہیں، لہٰذا جب شرط پائی جائے گی تو اس وقت کہا جائے گا کہ اس نے "أنت طالق" کا تکلم کیا ہے۔

حرفِ "بل" کا بیان

بل للإعراض عما قبله وإثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو: "جاء زيد بل عمرو" فلهذا قال زفر رحمه الله تعالىٰ في قوله: "له عليّ ألفٌ بل ألفان" يجب ثلثة آلاف؛ لأنه لا يملك إبطال الأول كقوله: "أنت طالق واحدة بل ثنتين" تطلق ثلثاً، قلنا: الإخبار يحتمل التدارك و ذا في العرف نفي انفراده، "ذا" إشارة إلى التدارك، أي: التدارك في الأعداد بكلمة "بل" يراد به نفي الانفراد عرفاً نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الإنشاء؛ فإنه لا يحتمل الكذب، أي: الإنشاء لا يحتمل التدارك؛ لأن المراد بالتدارك تدارك الكذب، والإنشاء لا يحتمل الكذب، فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الإنشاء، أي: لما لم يكن الإنشاء محتملاً للصدق والكذب، قلنا: تقع الواحدة إذا قال

ذلك أي: قوله: "أنت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها، فإنه إذا قال لغير المدخول بها: أنت طالق واحدة، وقعت واحدة، ولا يمكن التدارك والإبطال لكونه إنشاء، فإذا وقعت واحدةً لم يبق المحل ليقع بقوله: "بل ثنتين" بخلاف التعليق، وهو قوله لغير المدخول بها: "إن دخلت الدار فأنت طالق واحدةً بل ثنتين" فإنه يقع الثلث عند الشرط؛ لأنه قصد إبطال الأول أي: الكلام الأول وهو تعليق الواحدة بالشرط، وإفراد الثاني بالشرط مقام الأول، أي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفرداً غير منضم إلى الأوّل ولايملك الأوّل أي الأبطال المذكور ويملك الثاني أي الإفراد المذكور فتعلق بشرط آخر، أي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان، أحدهما إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة، والثاني إن دخلت الدار فأنت طالق ثنتين، فإذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال: "لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار" بخلاف الواو فإنه للعطف على تقرير الأوّل فيتعلق الثاني بواسطة الأول كما قلنا أي: بخلاف ما إذا قال لغير المدخول بها: "إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق وطالق" فإن الواو للعطف مع تقرير الأول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الأول بواسطة الأول، فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الأول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو.

ترجمہ:(("بل" یہ ماقبل سے اعراض اور مابعد کے اثبات کے لئے آتا ہے علی سبیل التدارک، جیسے "جاء ني زيد بل عمرو" اسی وجہ سے امام زفر نے کہا کہ کسی شخص کا قول: له عليّ ألف بل ألفان میں تین ہزار واجب ہونگے، کیونکہ وہ اول کے باطل کرنے کا مالک نہیں جیسے کہ أنت طالق واحدة بل ثنتين میں تین طلاقیں واقع ہوں گی، تو ہم نے کہا کہ اخبار تدارک کا احتمال رکھتی ہیں اور یہ عرف میں انفراد کی نفی ہے))"ذا" سے تدارک کی طرف اشارہ ہے یعنی أعداد میں کلمہ "بل" سے جو تدارک ہوتا ہے اس سے عرفاً انفراد کی نفی مراد ہوتی ہے((جیسے کہ کہا جاتا ہے "سني ستون بل سبعون"، بخلاف انشاء کے کہ یہ کذب کا احتمال نہیں رکھتا)) یعنی انشا تدارک کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ تدارک سے مراد تدارک کذب ہے، اور انشاء کذب کا احتمال نہیں رکھتا((تو ہم نے کہا))" یہ "قلنا" بخلاف الانشاء کے بعد ہے" یعنی جب انشاء صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتا تو ہم نے کہا((ایک طلاق واقع ہوگی جب غیر مدخول بہا سے کہا))انت طالق واحدة بل ثنتين، اس لئے کہ جب غیر مدخول بہا سے کہا

"أنت طالق واحدة" تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی، اور اس کا تدارک وابطال ممکن نہیں بوجہ اس کے کہ یہ انشاء ہے، جب ایک طلاق واقع ہوگئی، تو محل باقی نہ رہے گا تا کہ "بل ثنتین" سے مزید طلاق واقع ہو ((بخلاف تعلیق کے)) وہ یہ ہے کہ غیر مدخول بہا سے کہے "إن دخلت الدار فأنت طالق واحدةً بل ثنتين " ((کیونکہ یہ ثنتین طلاقیں واقع ہو جائیں گی)) وجود شرط کے وقت ((کیونکہ اس نے اول کے ابطال کا قصد کیا ہے)) یعنی اول کلام کا۔ اور وہ واحدۃ کی شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے ((اور اکیلے ثانی کو اول کی جگہ شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے)) یعنی کلام ثانی کی تعلیق کا قصد کرنا ہے شرط کے ساتھ اس حال میں کہ وہ منفرد ہو، اور اول کے ساتھ منضم نہ ہو ((اور اول کا مالک نہیں ہے)) یعنی مذکور کے ابطال کا ((اور ثانی کا مالک ہے)) یعنی اِفراد مذکور کا ((تو یہ شرط آخر سے متعلق ہوگا)) یعنی ثانی جو کہ ثنتین ہے شرط آخر سے متعلق ہوگا تو دو تعلیقیں جمع ہو جائیں گی ایک ان میں سے "إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة" ہے، اور ثانی "إن دخلت الدار فأنت طالق ثنتين" ہے، جب شرط پائی جائے گی تو تینوں طلاقیں واقع ہونگی ((تو گویا یوں کہا "لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار "، بخلاف واؤ کے کیونکہ وہ عطف کے لئے ہے اول کی تقریر پر، تو ثانی متعلق ہوگی اول کے واسطے سے، جیسے کہ ہم نے کہا)) یعنی بخلاف واؤ کہ جب غیر مدخول بہا سے کہا "إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق " اس لئے کہ واؤ عطف کے لئے ہے اول کی تقریر کے ساتھ تو ثانی بعینہ اس کے ساتھ متعلق ہوگی جس کے ساتھ اول متعلق ہوئی ہے اول کے واسطے سے تو شرط کے وجود کے وقت وقوع علی الترتیب ہوگا، لیکن جب اول کے وقوع کی وجہ سے محل باقی نہ رہا تو ثانی اور ثالث واقع نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے حرف ''واؤ'' کے بیان میں کہا۔

بل للإعراض عما قبله......

چوتھا حرف ''بل'' ہے، بل ماقبل سے اعراض اور مابعد کے تدارک کے لئے آتا ہے، گویا ماقبل سے اعراض کر رہے ہیں کہ یہ غلطی ہوگئی اور مابعد سے اس غلطی کا تدارک کیا جاتا ہے، چنانچہ امام زفرؒ فرماتے ہیں اگر کوئی شخص کہتا ہے "له عليّ ألف بل ألفان" تو تین ہزار روپے اس کے ذمے ہو جائیں گے، کیونکہ "له علي الف" سے ہزار روپے اس کے ذمہ ہوگئے، اب ان کو وہ باطل کرنے کا مالک نہیں، جیسے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے "أنت

طالق واحدةً بل ثنتین" یہاں اس کو ماقبل سے اعراض کا حق نہیں، تو پہلے والا ہزار بھی اس کے ذمے اور "بل الفان" والے دو ہزار بھی اس کے ذمے، لہٰذا تین ہزار اس کے ذمے ہو جائیں گے، لیکن ہماری طرف سے عرض ہے کہ اخبار اور انشاء میں فرق ہوا کرتا ہے۔ اخبار میں تو انسان ماقبل سے اعراض کر سکتا ہے جیسے کوئی شخص کہتا ہے "سنی ستون بل سبعون" میری عمر ساٹھ بلکہ ستر سال ہے، عرفاً اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ ساٹھ سے اعراض ہو اور ستر کا اثبات ہو، کیونکہ اخبار میں کذب کا احتمال ہوتا ہے۔ البتہ انشاءات میں انسان ماقبل سے اعراض نہیں کر سکتا، اس لئے کہ اعراض کا مطلب ہے، کذب سے اعراض اور انشاءات میں صدق کذب کا احتمال نہیں ہوتا، لہٰذا انشاءات میں ماقبل سے اعراض کی کوئی صورت نہیں ہوگی۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا "أنت طالق واحدةً بل ثنتین" تو وہ ایک ہی سے مغلظہ ہو جائے گی، اور "ثنتین" کہہ کر اس سے اعراض کرنے کا اس کو حق حاصل نہیں، لہٰذا تین طلاقیں واقع نہیں ہوں گی، کیونکہ عورت مغلظہ ہونے کی وجہ سے مزید طلاق کا محل نہیں رہی، بخلاف تعلیقات کے کہ اگر غیر مدخول بہا کو کہتا ہے "إن دخلت الدار فأنت طالق واحدةً بل ثنتین" تو دخول دار کے وقت تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی، اس لئے کہ وہ چاہتا ہے کلامِ اول یعنی "تعلیق الواحدة بالشرط" کو باطل کر دے، اور کلامِ ثانی یعنی "تعلیق ثنتین بالشرط" کو اس کے قائم مقام بنائے، لیکن اس کو کلامِ اول کے باطل کرنے کا حق حاصل نہیں ہے، البتہ ثانی کے ثابت کرنے کا حق اس کو حاصل ہے، لہٰذا کلامِ اول یعنی "تعلیق الواحد بالشرط" بھی ثابت ہوگا اور کلامِ ثانی یعنی "تعلیق ثنتین بالشرط" بھی ثابت ہوگا، البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ کلامِ اول تو شرط مذکور سے متعلق ہوگا، اور ثانی کے لئے ایک شرطِ مقدر نکالنی پڑے گی، جو شرطِ اول کے مثل ہو، تو اب دو تعلیقیں جمع ہو گئیں:
۱- "ان دخلت الدار فانت طالق واحده"، ۲- "ان دخلت الدار فانت طالق ثنتین"، لہٰذا شرط پائے جانے کی صورت میں ایک ساتھ تینوں واقع ہونگی۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص غیر مدخول بہا سے کہتا ہے "أنت طالقٌ ثلثاً"، تو اس صورت میں بھی تین پڑ جائیں گی حالانکہ عورت غیر مدخول بہا ہے۔

بخلاف الواو فإنه......: بخلاف لفظ واؤ کے کہ "بل" کی جگہ اگر لفظ "واؤ" ہو تو وہ صرف عطف کے لئے اور جمع کے لئے ہوگا، اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ "إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق و طالق" میں دوسری اور تیسری طلاق اول کے واسطے سے شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گی، لہٰذا جب عورت گھر میں داخل ہوگی تو مدخول بہا کو ترتیب وار تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہے تو ایک پڑے گی، اور بقیہ دو لغو ہو جائیں گی۔

حرفِ ''لکن'' کا بیان

"لكن" للاستدراك بعد النفي إذا دخل في المفرد، وإن دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها۔ وهي بخلاف "بل" اعلم أن "لكن" للاستدراك، فإن دخل في المفرد يجب أن يكون بعد النفي نحو: "ما رأيت زيداً لكن عمراً" فإنه يتدارك عدم رؤية زيدٍ برؤية عمروٍ وإن دخل في الجملة لا يجب كونُه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والإثبات، فإن كانت الجملة التي قبل "لكن" مثبتة وجب أن تكون الجملة التي بعدها منفيةً وإن كانت التي قبلها منفيةً وجب أن تكون التي بعدها مثبتةً، وهي بخلاف "بل" في أن "بل" للإعراض عن الأوّل ولكن ليست للإعراض عن الأول فإن أقرّ لزيد بعبد فقال زيد: "ما كان لي قط لكن لعمرو" فإن وصل فلعمرو، وإن فصل فللمقر؛ لأن النفي يحتمل أن يكون تكذيباً لإقراره فيكون أي النفي رداً إلى المقر، ويمكن أن لا يكون تكذيباً؛ إذ يجوز أن يكون العبد معروفاً بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فأقر إنه لزيد فقال زيد: "العبد وإن كان معروفاً بأنه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو" فقوله: "لكن لعمرو" بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه، أي على قوله: "لكن لعمرو" بشرط الوصل؛ لأن بيان التغيير لا يصح إلا موصولاً وقد ذكرنا في المتن أنه بيان تغيير؛ لأنّ ظاهرَ كلامه يدلّ على الاحتمال الأول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير أن صدر الكلام موقوف على الآخِر فيثبت حكمهما معاً لا أنه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض.

ترجمہ: "لکن "نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے جب کہ مفرد پر داخل ہو، اور اگر جملے پر داخل ہو تو اس کے ماقبل اور مابعد کا اختلاف ضروری ہے برخلاف ''بل'' کے۔ یہ بات جاننا چاہیے کہ ''لکن'' استدراک کے لئے آتا ہے، جب مفرد پر داخل ہو تو اس کا نفی کے بعد ہونا ضروری ہے، جیسے "ما رأيت زيداً لكن عمراً" "لکن" زید کی عدم رویت کا تدارک رویت عمرو سے کر رہا ہے، اور اگر جملے میں ہو تو اس کا نفی کے بعد ہونا ضروری نہیں بلکہ دونوں جملوں کا نفی اور اثبات میں مختلف ہونا ضروری ہے۔ پس اگر ''لکن'' سے پہلے والا جملہ مثبت ہو تو ''لکن'' کے بعد والے جملے کا منفی ہونا ضروری ہے، اور اگر پہلا منفی ہے تو دوسرے کا مثبت ہونا ضروری ہے، برخلاف ''بل'' کے کہ ''بل'' اول سے اعراض

کے لئے ہوتا ہے جب کہ "لکن" اعراض کے لئے نہیں ہوتا۔

پس اگر زید کے لئے غلام کا اقرار کیا، اور زید نے کہا "ما کان لی قط لکن لعمرو" (وہ غلام میرا نہیں لیکن عمرو کا ہے) پس اگر یہ کلام موصول ہے تو غلام عمرو کے لئے ہوگا، اور اگر مفصول ہے تو مقر (اقرار کرنے والے) کے لئے ہوگا، کیونکہ نفی میں یہ احتمال ہے کہ وہ اقرار کی تکذیب کے لئے ہو تو نفی مقر کی طرف لوٹانے کے لئے ہوگی، اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ نفی برائے تکذیب نہ ہو، کیونکہ ممکن ہے کہ یہ بات مشہور ہو کہ غلام زید کا ہے پھر مقر کے ہاتھ لگ گیا، لہٰذا اس نے زید کے بارے میں اقرار کیا تو زید نے کہا کہ اگر چہ یہ بات مشہور ہے کہ یہ غلام میرا ہے لیکن حقیقت میں یہ عمرو کا ہے۔ لہٰذا اس کا قول "لکن لعمرو" اس نفی کے لئے بیان تغییر ہوگا، اور یہ نفی اس قول (یعنی لکن لعمرو) پر موقوف ہوگی۔ بشرطیکہ وصل پایا جائے، کیونکہ بیان تغییر صرف اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کلام موصول ہو، اور ہم نے متن میں یہ ذکر کر دیا ہے کہ یہ بیان تغییر ہے، کیونکہ ظاہر کلام متن میں مذکور احتمال اول پر دلالت کرتا ہے، اور بیان تغییر میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ صدر کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے تو ان دونوں کا حکم ایک ساتھ ثابت ہوگا نہ یہ کہ پہلے صدر کلام میں حکم ثابت ہو پھر بعض افراد اس سے نکلیں۔

لكن للاستدراك......

"لکن" حروف معانی میں سے پانچواں حرف ہے، اس کو حرف استدراک کہا جاتا ہے۔ مطلب یہ کہ ماقبل کے کلام سے جو وہم پیدا ہوا "لکن" سے اس کو دور کیا جاتا ہے، پھر "لکن" کا استعمال دو طرح سے ہے: ۱- مفرد میں ہو، تو ایسی صورت میں اس کو نفی کے بعد ہونا چاہئے مثال "ما رأیت زیداً لکن عمرواً"، ۲- اگر جملہ پر داخل ہو تو پھر دونوں جملوں کا مختلف ہونا ضروری ہے اثبات و نفی کے اعتبار سے، یعنی اگر پہلا مثبت ہے تو دوسرا منفی ہونا چاہئے، اور اگر پہلا منفی ہے تو دوسرا مثبت ہونا چاہئے، مثلاً کوئی شخص زید کے لئے اقرار کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "یہ غلام، زید کا ہے" اور زید کہتا ہے "ما کان لی قط لکن لعمرو" اب "لکن" کا لفظ دو جملوں کے درمیان آیا ہے۔ ان میں ایک منفی اور ایک مثبت ہے اس کا حکم یہ ہے کہ "لکن لعمرو" کو اگر متصل اور فوراً کہہ دیتا ہے تو ایسی صورت میں غلام "عمرو" کے لئے ثابت ہو جائے گا، اگر کچھ دیر کے بعد کہتا ہے، فوراً اور متصل نہیں کہتا تو پھر غلام "مقر" کے لئے ثابت ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ "ما کان لی قط" کے الفاظ میں دو احتمال ہیں، ایک احتمال یہ ہے کہ "ما کان لی قط"

سے زید "مقر" کے قول کورد کرتا ہے، جب یہ اس کے قول کورد کرے گا تو اس صورت میں غلام "مقر" کے لئے ثابت ہوجائے گا۔دوسری صورت یہ ہے کہ "ما کان لی قط" کے ذریعے سے "مقر" کے قول کورد نہیں کرتا بلکہ یہ کہتا ہے کہ اگر چہ یہ بات مشہور ہے کہ یہ میرا ہے لیکن دراصل یہ "عمرو" کا ہے، یہ اس دوسری صورت میں بیان تغییر بنے گا، لہٰذا اس کا متصل ہونا ضروری ہے، کیونکہ صدر کلام بیان تغییر پر موقوف ہوتا ہے، اور دونوں کا حکم ایک ساتھ ثابت ہوتا ہے، ایسا نہیں ہے کہ پہلے صدر کلام سے کوئی حکم ثابت ہو، پھر بعض افراد کو اس حکم سے نکالا جائے۔

ماقبل پر تفریع

وعلى هذا قالوا في المقضى له بدار بالبينة إذا قال: "ما كانت لي قط لكنّها لزيدٍ" وقال زيدٌ باع منّي أو وهب لي بعد القضاء إن الدار لزيد، وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه؛ لأنه إذا وصل فكأنه تكلم بالنفي والاستدراك معاً فيثبت موجبهما معاً وهوالنفي عن نفسه وثبوت ملك لزيدٍ ثم تكذيب الشهود وإثبات ملك المقضىٰ عليه لازم لذلك النفي، فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملكٍ لزيدٍ، فيكون حجة عليه، أي: على المقضى له لا على زيد فيضمن القيمة.

ترجمہ: اسی پر تفریع بیان کرتے ہوئے علماء نے کہا ہے کہ جس شخص کے حق میں گواہوں کی گواہی سے گھر کا فیصلہ ہوا ہے جب وہ کہے کہ "ما کان لی قط لکنها لزید" یہ گھر میرا بالکل نہیں ہے، لیکن یہ زید کا ہے، اور زید نے کہا کہ اس نے فیصلہ کے بعد مجھ پر بیچا ہے یا مجھے ہبہ کیا ہے، تو گھر زید کا ہوگا، اور مقضی لہ پر مقضی علیہ کے لئے قیمت واجب ہوگی۔اسلئے کہ جب اس نے کلام موصول استعمال کیا تو گویا کہ اس نے نفی اور استدراک دونوں کا ایک ساتھ تکلم کیا ہے، لہٰذا دونوں کا موجب ایک ساتھ ثابت ہوگا، اور وہ اپنے آپ سے نفی اور زید کے لئے ملکیت ثابت کرنا ہے۔پھر گواہوں کا جھوٹا ہونا اور مقضی علیہ کی ملکیت کا ثابت ہونا اس نفی کو لازم ہے۔لہٰذا دونوں کلاموں کا موجب ثابت ہونے کے بعد عمرو کی ملکیت ثابت ہوجائے گی، اور وہ دونوں (موجب) اپنی ذات سے نفی اور زید کے لئے ملکیت کا ثابت ہونا ہیں، پس یہ مقضی لہ کے خلاف حجت ہوگی نہ کہ زید کے خلاف۔تو مقضی لہ قیمت کا ضامن ہوگا۔

وعلى هذا قالوا......

یہاں ایک اور مسئلے کو ذکر کیا ہے اس سے غرض صرف اور صرف یہ ہے کہ صدر کلام بیان تغییر پر موقوف ہوتا

ہے، پھر دونوں کا حکم ایک ساتھ ثابت ہوتا ہے، قصہ یہ ہے کہ گھر عمرو کا ہے، اور بکر نے دعوی کیا ہے کہ یہ میرا گھر ہے، اس پر اس نے تین گواہ پیش کر دیئے۔ قاضی نے فیصلہ گواہوں کی گواہی کے موافق دے دیا کہ یہ گھر بکر کا ہے۔ عمرو بنے گا مقضی علیہ، بکر بنے گا مقضی لہ، فیصلہ ہو جانے کے بعد بکر نے کہا "ماکان لي قط لکن لزید" کہ یہ گھر میرا بالکل نہیں ہے، اصل میں یہ زید کا ہے، اب اول کلام ہے "ماکان لی قط" اور بیان تغییر ہے "لکن لزید" اول کلام اور آخر کلام دونوں کا مقتضی ثابت ہوگا۔ اول کلام کا مقتضی تو یہ ہے کہ یہ گھر بکر کا نہیں، لہٰذا گھر عمرو کے لئے ثابت ہو جائے گا، اب بکر کے تینوں گواہ جھوٹے نکلے۔ دوسری طرف "لکن لزید" کا مقتضی ثابت ہوگا کہ یہ گھر زید کا ہے، اور مقضی لہ جھوٹا ہے، اس کے گواہ بھی جھوٹے ہیں لہٰذا اس پر قیمت آئے گی عمرو کے لئے۔

"لکن" کب استدراک کے لئے ہوگا اور کب استیناف کے لئے؟

ثـم إن اتسـق الـكلام تعلق ما بعده بماقبله يرجع إلى أول البحث، وهو أن "لكن" للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط أم لا؟ أي: يـصلح أن يكون ما بعد "لكن" تداركاً لما قبله أولا ؟ فإن صلح يحمل علـى التدارك وإلا فهو كلام مستأنف، أي وإن لم يتسق أي لا يصلح أن يكون ما بعدها تداركاً لـما قبلـهـا يكون ما بعدها كلاماً مستأنفاً، نحو لك عليّ ألف قـرض، فقال المقر له: لا، لكن غصب، الكلام متسق فصحّ الوصل على أنه نفى السبب لا الواجب، فإن قوله: "لا" لايمكن حمله على نفى الـواجـب؛ لأنـه لـو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله: "لكن غصب" ولا يكون الكلام متسقا مـرتـبـطـا فـحـملناه على نفي السبب، فلما نفى كونه قرضاً تدارك بكونه غصباً فصار الكلام مرتبطاً ولا يـكـون رداً لاقراره بل يكون نفي السبب. بخلاف ما إذا تزوجت بغير إذن مولاها بمائةٍ فقال لا أجيـز الـنـكـاح لـكـن أجيـزه بـمـائتين ينفسخ النكاح و جعل لكن مبتدأ؛ لأنه لا يمكن إثباتُ هذا الـنـكـاح بـمائتين ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق؛ لأن اتساقه بأن لا يصح النكاح الأول بمائة لـكـن يـصـح مائتين، وذا لا يمكن؛ لأنه لما قال: "لا أجيز النكاح" أنفسخ النكاح الأوّل فلايمكن إثبـات ذلك النكاح الأوّل بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح وإثباته بعينه، فعلم أنه غير متسق فحملنا قوله: "لكن أجيزه بمائتين" على أنه كلام مستأنف فيكون إجازة لنكاح آخر مهره مائتان.

ترجمہ: پھر اگر کلام متصل ہو تو لکن کا مابعد اس کے ماقبل سے متعلق ہوگا۔ یہ عبارت بحث کی ابتداء

کی طرف راجع ہے، اور وہ یہ کہ ''لکن'' استدراک کے لئے ہوتا ہے، پس دیکھا جائے گا کہ کلام متصل ومرتبط ہے یا نہیں؟ یعنی ''لکن'' کا مابعد اس کے ماقبل کے تدارک کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر صلاحیت رکھتا ہے تو تدارک پر محمول کیا جائے گا، وگرنہ وہ کلام جدید ہوگا۔ یعنی اگر کلام متصل نہ ہو، معنی یہ ہے کہ ''لکن'' کا مابعد ماقبل کے تدارک کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو یہ کلام جدید ہوگا جیسے "لك علی ألف قرض" تیرے مجھ پر ہزار روپے بطور قرض ہیں۔ تو مقرلہ نے کہا: نہیں بلکہ بطور غصب ہیں۔ تو یہ کلام متصل ہوگا اور وصل صحیح ہوگا، اس طور پر کہ یہ سبب کی نفی ہے نہ کہ واجب کی۔ پس اس کا قول ''لا'' اس کو نفی واجب پر محمول کرنا ممکن نہیں، اس لئے کہ اگر اس کو نفی واجب پر محمول کیا جائے گا تو اس کا قول "لکن غصب" (کا استعمال) صحیح نہیں رہے گا، اور نہ ہی یہ کلام متصل ومرتبط ہوگا، تو ہم نے اس کو نفی سبب پر محمول کیا، پس جب اس کا قرض ہونا منتفی ہوا تو غصب سے اس کا تدارک ہوگیا، اور اس کے اقرار کی تردید نہیں ہوگی بلکہ سبب کی نفی ہوگی۔

برخلاف اس کے کہ جب باندی نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر ایک سو کے بدلے شادی کی، تو آقا نے کہا کہ میں اس نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن میں اس کی اجازت دیتا ہوں دو سو کے بدلے۔ تو یہ نکاح ختم ہو جائے گا، اور "لکن" برائے ابتداء ہوگا، اس لئے کہ اس نکاح کو دو سو کے بدلے ثابت کرنا ممکن نہیں، پس اس مسئلہ میں کلام متصل نہیں ہے کیونکہ کلام کے متصل ہونے کی صورت یہ ہے کہ نکاح اول سو کے عوض صحیح نہ ہو لیکن دو سو کے عوض صحیح ہو، اور یہ ممکن نہیں، اس لئے کہ جب اس نے یہ کہا کہ میں اس نکاح کی اجازت نہیں دیتا تو نکاح اول ختم ہوگیا۔ پس اس نکاح اول کو دو سو کے عوض ثابت کرنا ممکن نہیں ہوگا کہ یہ اس نکاح کو ختم کرنا اور بعینہ اسی کو ثابت کرنا ہوگا، تو معلوم ہوا کہ یہ کلام غیر متصل ہے، لہٰذا ہم نے اس کے قول "لکن أجیزہ بمائتین" کو کلام جدید پر محمول کیا تو یہ ایک دوسرے نکاح کی اجازت ہوگی جس کا مہر دو سو ہے۔

ثم إن اتسق الکلام......

یہاں سے اس بات کا بیان ہے کہ ''لکن'' کب استدراک کے لئے ہوگا اور کب استیناف کے لئے۔

"لکن" کے متعلق پہلے گزر چکا ہے کہ یہ حرف استدراک ہے، اور کبھی مفرد اور کبھی جملہ میں ہوتا ہے، اسی

سے متعلق بات ہے کہ "لکن" کے ماقبل اور مابعد کا کلام آپس میں متسق ہو، جڑا ہوا ہو تو "لکن" استدراک کے لئے ہوگا، اور اگر ماقبل مابعد سے ملا ہوا نہ ہو تو پھر "لکن" استیناف کے لئے ہوگا۔ تو یہاں دو صورتیں ہو گئیں: ا- کہ ماقبل ما بعد سے متصل ہو تو "لکن" استدراک کے لئے ہوگا۔ ۲- ماقبل، مابعد کے ساتھ متصل نہ ہو تو "لکن" استیناف کے لئے ہوگا، دونوں کے لئے الگ الگ مثالیں دی ہیں۔

❶ پہلی صورت کے لئے مثال: ایک شخص نے کہا کہ آپ کے میرے ذمے ایک ہزار روپے قرض ہیں تو "مقر لہ" کہتا ہے: "لا لکن غصب" نہیں وہ تو آپ نے غصب کئے تھے۔ لیکن دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ "۱۰۰۰" ہیں، باقی آگے اختلاف یہ ہے کہ مقر اس کو قرض اور مقر لہ اس کو غصب کا نام دیتا ہے، اور لکن کا ماقبل اور مابعد یہ دونوں متصل ہیں، لہٰذا "لکن" استدراک کے لئے ہوگا، اور اگر یہاں اتصال کو نہ مانو تو پھر "لکن هو غصب" یہ الفاظ لغو ہو جائیں گے، کیونکہ آپ نے کہا "لکن غصب" لہٰذا پھر تو "لا" سے نفی ہو جائے گی واجب ہی کی، تو پھر غصب کدھر سے آیا تو معلوم ہوا کہ "لا" سے نفی صرف سبب کی ہو رہی ہے نہ کہ واجب کی لہٰذا کلام متصل ہی ہوا۔

❷ دوسری صورت کی مثال: إذا تزوجت بغير إذن مولاها بمائة الخ کسی لونڈی نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر ایک سو کے بدلے نکاح کر لیا مولیٰ کو معلوم ہوا تو اس نے کہا میں ایک سو کے بدلے نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا لیکن دو سو کے بدلے جائز قرار دیتا ہوں۔ تو یہاں "لکن" استیناف کے لئے ہے استدراک کے لئے نہیں، کیونکہ ماقبل اور مابعد میں اتصال نہیں، کیونکہ مولیٰ نے جو ۱۰۰ روپے والے نکاح کی نفی کی ہے، اس نکاح کو ۲۰۰ روپے کی صورت میں ثابت نہیں کیا جا سکتا، ورنہ تو جس نکاح کی نفی کی اسی کو ثابت کرنا ہوگا اور یہ جمع بین الضدين ہے اور نا جائز ہے۔ لہٰذا ہم کہیں گے کہ لا أجيز النكاح بمائة سے تو اس نے نکاح اول کو فسخ کر دیا۔ لکن أجيزه بمائتين کو ہم کلام مستانف پر محمول کریں گے، اور یہ دوسرے نکاح کی اجازت ہے، جس کا مہر ۲۰۰ ہے اس لئے کہ یہ ممکن نہیں کہ ایک سو والا نکاح برقرار رکھ کر مہر سو کی بجائے دو سو رکھا جائے۔

حرف "او" کا بیان

أو لأحد الشيئين لا للشك فإن الكلام للإفهام وإنما يلزم الشك من المحل وهو الإخبار، بخلاف الإنشاء فإنه حينئذ للتخيير كآية الكفارة فقوله: "هذا حرٌ أو هذا" إنشاء شرعاً فأوجب التخيير بأن يوقع العتق في أيهما شاء، ويكون هذا أي إيقاع العتق في أيهما شاء إنشاء حتى يشترط صلاحية

المحل حينئذ أي: حين إيقاع العتق في أيهما شاء، وإخبار لغةً عطف على قوله إنشاء شرعاً فيكون بيانه إظهاراً للواقع فيجبر عليه أي: على البيان، اعلم أن هذا الكلام إنشاء في الشرع لكنه يحتمل الإخبار؛ لأنه وضع للإخبار لغةً حتى لو جمع بين حرٍ وعبدٍ وقال: "أحدكما حرٌّ" أو قال: "هذا حر أو هذا" لا يعتق العبد لاحتمال الإخبار هنا فمن حيث أنه إنشاء شرعاً يوجب التخيير أن يكون له ولاية إيقاع هذا العتق في أيهما شاء، ويكون هذا الإيقاع إنشاء، ومن حيث أنه إخبارٌ لغةً يوجب الشك، ويكون إخباراً بالمجهول، فعليه أن يظهر ما في الواقع، وهذا الإظهار لا يكون إنشاءً بل إظهاراً لِما هو الواقع، فلما كان للبيان وهو تعيين أحدهما شبهان: شبه الإنشاء وشبه الإخبار عملنا بالشبهين، فمن حيث إنه إنشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى إذا مات أحدهما فقال أردت الميت لا يصدق، ومن حيث إنه اخبار قلنا يجبر على البيان فإنه لا جبر في الإنشآات بخلاف الإخبارات كما إذا أقر بالمجهول حيث يجبر على البيان۔ وهذا ما قيل إن البيان إنشاء من وجه إخبار من وجه، وفي قوله: "وكلت هذا أو هذا" أيهما تصرف صح.

ترجمہ: حرف "أو" دو چیزوں میں سے ایک کے لئے آتا ہے نہ کہ شک کے لئے، اس لئے کہ کلام سمجھانے کے لئے ہوتا ہے اور شک محل کی وجہ سے لازم آتا ہے اور وہ محل اخبار ہے، برخلاف انشاء کے کہ انشاء میں حرف "او" برائے تخییر ہوتا ہے، جیسے آیت کفارہ، پس کسی آدمی کا یہ قول "هذا حر أو هذا" یہ آزاد ہے یا یہ، شرعاً انشاء ہے اور اس میں تخییر واجب ہے اس طور پر کہ ان دو میں سے جس میں چاہے آزادی واقع کرسکتا ہے، اور یہ آزادی واقع کرنا انشاء ہوگا، حتی کہ صلاحیت محل کی شرط لگائی جائے گی آزادی واقع کرتے وقت۔ اور لغۃً یہ اخبار ہے (یہ کلام ماقبل) قول "إنشاء شرعاً" پر عطف ہے تو یہ کلام حقیقت کے اظہار کے لئے ہوگا، اور اس کو بیان پر مجبور کیا جائے گا۔

جان لو کہ یہ کلام شرعاً انشاء ہے، لیکن اخبار کا احتمال رکھتا ہے، اس لئے کہ لغۃً اس کو اخبار کے لئے وضع کیا گیا ہے حتی کہ اگر کوئی شخص ایک آزاد اور غلام کو جمع کرکے یہ کہے کہ "تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے" یا یہ کہے کہ "یہ آزاد ہے یا یہ" تو غلام آزاد نہیں ہوگا اس لئے کہ یہاں اخبار کا احتمال ہے۔ پس اس حیثیت سے کہ یہ شرعاً انشاء ہے تخییر کو واجب کرتا ہے کہ اس کو یہ ولایت حاصل ہوگی کہ جس میں چاہے آزادی واقع کرے، اور یہ آزادی واقع کرنا انشاء ہوگا۔ اور اس حیثیت سے کہ یہ لغۃً اخبار ہے

شک کو واجب کرتا ہے اور یہ مجہول کی خبر ہوگی، تو اس پر لازم ہوگا کہ حقیقت کو واضح کرے اور یہ اظہار انشاء نہیں ہوگا بلکہ یہ واقع کا اظہار ہوگا۔

پس جب یہ بیان دو میں سے ایک کی تعیین کے لئے ہے تو اسے دو شبہیں حاصل ہوں گی، شبہ انشاء اور شبہ اخبار، تو ہم نے دونوں شبہوں پر عمل کیا۔ بلحاظ انشاء کے ہم نے بیان کے وقت صلاحیت محل کی شرط لگائی، حتی کہ اگر ان دو میں سے ایک مر گیا اور اس نے کہا کہ میں نے میت کا ارادہ کیا تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور بلحاظ اخبار اس کو بیان پر مجبور کیا جائے گا جب کہ انشاءات میں جبر نہیں، برخلاف اخبار کے۔ جیسے اگر کسی نے مجہول چیز کا اقرار کیا تو اسے بیان پر مجبور کیا جائے گا اور یہی وہ مشہور بات ہے کہ کہا جاتا ہے کہ بیان من وجہ انشاء ہے اور من وجہ اخبار ہے، اور اس کے اس قول میں کہ "وكلت هذا أو هذا" میں نے اسے وکیل بنایا ہے یا اسے، جس وکیل نے بھی تصرف کیا تو اس کا تصرف صحیح ہوگا۔

او لاحد الشيئين......

مصنف رحمہ اللہ چھٹے حرف کو بیان کرتے ہیں، جو "أو" ہے، کہ یہ تخيير بين الشيئين کے لئے آتا ہے، نہ کہ شک کے لئے، اس لئے کہ کلام سمجھانے کے لئے ہوتا ہے اور شک والے حرف سے تو شک ہی پڑ سکتا ہے۔ ہاں۔ محل کے اعتبار سے اس کو شک لاحق ہو جاتا ہے اور وہ محل اخبار ہے۔ انشاءات میں حرف "أو" تخییر کے لئے ہوتا ہے جیسے کہ آیت کفارہ میں ہے ﴿أو كِسْوتُهم أو تحريرُ رقبةٍ﴾ لہٰذا کسی آدمی کا قول "هذا حرّ أو هذا" شرعاً انشاء ہے اور لغۃً اخبار ہے، اب انشاء کا تقاضا صلاحیت محل ہے لہٰذا اگر ایک غلام مر گیا اور اس نے کہا کہ میں نے اس کی آزادی کی نیت کی تھی تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور اخبار کا تقاضا یہ ہے کہ اس آدمی کا بیان اظہار للواقع کے لئے ہو تو اس کو بیان پر مجبور کیا جائے گا۔

اعلم سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ "هذا حر أو هذا" میں ایک جہت انشاء کی ہے اس لئے کہ یہ شرعاً انشاء ہے، اور ایک جہت خبر کی ہے، اس لئے کہ یہ لغۃً خبر ہے، لہٰذا ہم نے دونوں جہتوں کا اعتبار کیا، یہی وجہ ہے کہ اگر آدمی ایک غلام اور ایک آزاد کو جمع کر کے کہتا ہے "هذا حر أو هذا" یہاں پر غلام آزاد نہیں ہوگا وجہ یہ ہے کہ یہ کلام اس اعتبار سے کہ اس میں خبر کا احتمال ہے اس کو بیان پر مجبور کیا جائے گا، لیکن اس اعتبار سے کہ یہ انشاء ہے تخییر کے لئے ہوگا اور صلاحیت محل بھی اس میں ضروری ہے، یہاں پر حر آدمی آزادی کا محل نہیں، اس لئے کہ وہ تو پہلے سے آزاد

ہے۔ بہر حال اس حیثیت سے کہ یہ لغۃً اخبار ہے تو اس میں شک آ گیا کیونکہ یہ مجہول کی خبر دینا ہے لہٰذا اس کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ اس کو بیان کرے اور بیان کرنا یہ انشاء نہیں بلکہ اخبار ہے، لہٰذا جب اس میں دو جہتیں جمع ہو گئیں ایک انشاء کی اور ایک اخبار کی تو انشاء والی جہت کے لئے ضروری ہے کہ وہ آزادی کا محل بھی ہو یہی وجہ ہے کہ اگر دو غلاموں میں سے ایک مر گیا اور وہ کہتا ہے میری مراد مرا ہوا تھا تو اس میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، لیکن خبر والی جہت کے اعتبار سے اس پر جبر کیا جائے گا کہ وہ آزادی کے محل کو بیان کرے، بخلاف انشاء کے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی مجہول اقرار کرتا ہے تو اس پر جبر کیا جائے گا محل بیان کرنے کے لئے۔

وهذا ماقيل إن البيان...... : کہتے ہیں یہی وہ بات ہے کہ جو کہی گئی کہ بیان ایک اعتبار سے انشاء اور ایک اعتبار سے خبر ہوا کرتا ہے۔

وفي قوله وكلت هذا أو هذا...... : بات یہ چل رہی تھی کہ لفظ "أو" انشا میں تخییر کے لئے آیا کرتا ہے، اب اگر کسی نے کہا "وكلت هذا أو هذا" تو ان دونوں وکیلوں میں سے جو بھی تصرف کرے گا اس کا تصرف درست ثابت ہوگا، البتہ جو وکیل تصرف کرے گا اور کام میں مشغول ہو جائے گا وہی وکیل ہوگا، دوسرا نہیں ہوگا۔

ایک فاسد رائے کی تردید

فلهذا أي لما قلنا إن "أو" في الإنشاء للتخيير أوجب البعض التخيير في كل أنواع قطع الطريق بقوله تعالىٰ: ﴿أن يُقتلوا أو يُصَلَّبوا أو تُقَطَّعَ أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾ وقلنا ذكر الأجزية مقابلة لأنواع الجناية وهي معلومة عادةً من قتل، أو قتل وأخذ مال أو أخذ مال، أو تخويف، فالقتل جزاؤه القتل، والقتل والأخذ جزاؤه الصلب، وأخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل، والتخويف جزاؤه النفي، أي الحبس الدائم على أنه ورد في الحديث بيانُه على هذا المثال، فإن أخذ وقتل، فعند أبي حنيفة رحمه الله إن شاء قطع ثم قتل أو صلب، وإن شاء قتل أو صلب؛ لأن الجناية يحتمل الاتحاد والتعدد. ولهذا قالا: "هذا حرٌّ أو هذا" مشيراً الى عبده ودابته أنه باطل؛ لأن وضعَه لأحدهما الذي هو أعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا، وقال أبوحنيفة: يحمل على الواحد المعين مجازاً إذ العمل بالحقيقة متعذر.

ترجمہ: اسی وجہ سے یعنی ہم نے جو کہا کہ "أو" انشاء میں برائے تخییر ہوتا ہے، بعض حضرات نے قطع

طریق کی تمام انواع میں تخییر کو واجب کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے ﴿أن يقتلوا أو يصلبوا، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو ينفوا من الأرض﴾ یعنی ''ان کو قتل کیا جائے یا سولی پر لٹکایا جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں خلاف سمتوں سے کاٹے جائیں یا ان کو ہمیشہ قید کیا جائے، اور ہم نے کہا کہ یہاں جنایت کی انواع کے مقابلے میں جزاؤں کو ذکر کیا گیا ہے اور یہ عادۃ معلوم ہیں، یعنی قتل یا قتل اور مال چھیننا یا صرف مال چھیننا یا ڈرانا، پس قتل کا بدلہ قتل ہے، اور قتل واخذ مال کا بدلہ ہے سولی، اور مال چھیننے کا بدلہ ہاتھ اور پاؤں کاٹنا ہے، اور ڈرانے کا بدلہ نفی یعنی ہمیشہ قید ہے، باوجودیکہ حدیث میں اسی طرح بیان وارد ہوا ہے پس اگر قتل کیا اور مال چھینا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چاہے تو قطع کرے پھر قتل کرے یا سولی پر لٹکائے، اور چاہے تو قتل کرے یا سولی پر لٹکائے، اس لئے کہ جنایت اتحاد و تعدد کا احتمال رکھتی ہے۔

اسی وجہ سے صاحبین نے فرمایا کہ ''هذا حرٌّ أو هذا'' یہ آزاد ہے، یا یہ اپنے غلام اور جانور کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، (یہ قول) باطل ہے، اس لئے کہ ''أوْ'' کی وضع أحد الشیئین کے لئے ہے جو ہر ایک سے اعم ہے، اور جانور یہاں عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مجازاً لفظ ''او'' کو واحد معین پر محمول کیا جائے گا کیونکہ حقیقت پر عمل کرنا متعذر ہے۔

فلهذا أي لماقلنا......

ہم نے یہ کہا کہ لفظ ''أو'' تخییر کے لئے آتا ہے، چنانچہ بعض لوگوں نے اس کا یہ نتیجہ بھی نکالا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفو من الأرض﴾ میں ''أو'' تخییر کے لئے ہے، لہٰذا حاکم وقت کو اختیار ہے کہ قطاع الطریق جو بھی جرم کرے۔ چاہے اس نے قتل کیا یا لوگوں کو ڈرایا، دھمکایا یا لوگوں سے مال چھینا تو حاکم ان سزاؤں میں سے یعنی قتل کرنا، سولی دینا، مختلف سمتوں سے ہاتھ پیر کاٹنا اور زمین سے جلاوطن کرنا یعنی ہمیشہ کے لئے قید کرنا، ان سزاؤں میں سے جو سزا بھی دینا چاہے، دے سکتا ہے۔

وقلنا ذكر الأجزية......: لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ سزا بقدر جنایت ہوتی ہے اگر جنایت بڑی تو سزا بھی بڑی، جنایت چھوٹی تو سزا بھی چھوٹی، چنانچہ قطاع الطریق کا عادۃً اور عموماً یہ طریق کار ہے کہ ان میں کچھ افراد ایسے

ہوتے ہیں کہ وہ قتل بھی کرتے ہیں اور مال بھی لیتے ہیں، کچھ افراد ایسے بھی ہوتے ہیں جو صرف قتل کرتے ہیں، کچھ ایسے ہوتے ہیں جو صرف مال لیتے ہیں، اور کچھ ایسے ہوتے ہیں کہ صرف ڈراتے دھمکاتے ہیں، لہٰذا ان چار اقسام میں سے ہر ایک قسم کے لئے ایک ایک سزا ہے، درج ذیل طریقہ پر:

❶ جو قتل بھی کرتے ہیں اور مال بھی لیتے ہیں ان کے لئے یہ سزا ہے کہ ان کو سولی دی جائے، پھر اس میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں تفصیل یہ ہے کہ پہلے قتل کیا جائے، پھر سولی دی جائے، یا پہلے ہاتھ پاؤں کاٹیں پھر سولی دیں اس میں اختیار ہے۔

❷ جنہوں نے صرف قتل کیا ان کو قتل کیا جائے گا۔

❸ جنہوں نے صرف مال لیا ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں گے۔

❹ جنہوں نے صرف ڈرایا دھمکایا تو ان کو ہمارے مذہب کے موافق ہمیشہ کے لئے محبوس کیا جائے گا اور امام شافعیؒ ﴿أو ینفوا من الأرض﴾ سے جلاوطنی مراد لیتے ہیں، سزاؤں کی جو تفصیل عرض کی گئی ہے، اسی بیان کے موافق حدیث بھی وارد ہوئی ہے۔

ولهذا قالا: في هذا حرٌ أو هذا...... : چنانچہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کہتا ہے "هذا حر أو هذا" اور ایک غلام اور ایک دابۃ کی طرف اشارہ کرتا ہے تو یہ کلام باطل ہوگا، کیونکہ انشاء میں محل کا صالح ہونا شرط ہے، یہاں پر "دابہ" عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ باقی امام صاحبؒ جن کی انتہائی کوشش یہ ہوتی ہے کہ کسی بالغ کا کلام لغو نہ ہو وہ فرماتے ہیں یہاں حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی مراد لیں گے، اور وہ واحد متعین ہے مجازاً، اور وہ غلام ہے، لہٰذا غلام آزاد ہو جائے گا۔

حرف "او" کی مزید تفصیل

ولو قال لعبيده "هذا حر أو هذا، وهذا" يعتق الثالث ويخير في الأولين كأنه قال: أحدهما حر، وهذا، يمكن أن يكون معناه: هذا حر أو هذان، فيخير بين الأوّل والأخيرين، لكن حمله على قولنا: أحدهما حر، وهذا أولى لوجهين: الأول أنه حينئذ يكون تقديره: أحدهما حر و هذا حر، وعلى ذلك الوجه يكون تقديره: هذا حر أو هذان حران، ولفظ "حر" مذكور في المعطوف عليه لا لفظ "حران" فالأولى أن يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه، والثاني أن قوله "أو هذا"

مغير لمعنى قوله "هذا حر"، ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله؛ لأن الواو للتشريك فيقتضي وجود الأول فيتوقف أوّل الكلام على المغيّر لاعلى ما ليس بمغيّر فيثبت التخيير بين الأول والثاني بلا توقف على الثالث، فصار معناه: أحدهما حر، ثم قوله وهذا يكون عطفاً على أحدهما، وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري.

ترجمہ: اور اگر کسی شخص نے اپنے غلاموں سے کہا کہ "هذا حر أو هذا، وهذا" تو تیسرا آزاد ہوجائے گا، اور پہلے دونوں (کی آزادی) میں اختیار دیا جائے گا، گویا کہ اس نے کہا "أحدهما حرٌ وهذا" ان دو میں سے ایک اور یہ آزاد ہیں۔ ممکن ہے کہ اس کا معنی یہ ہو کہ "هذا حر أو هذان" یہ آزاد ہے یا یہ دونوں، تو پہلے اور دوسرے دونوں میں اختیار دیا جائے گا، لیکن اس قول کو اس (معنی) پر کہ "احدها حر و هذا" ان دو میں سے ایک اور یہ آزاد ہیں۔ محمول کرنا زیادہ اولی ہے دو وجہوں سے، پہلی وجہ یہ کہ اس وقت اس کی تقدیر یہ ہوگی "أحدها حر و هذا حر" اور پہلی والی صورت پر تقدیر ہوگی "هذا حرا وهذان حران" اور معطوف علیہ میں لفظ "حر" مذکور ہے نہ کہ "حران"، پس اولی یہ ہے کہ معطوف میں وہی چیز مقدر مانی جائے جو معطوف علیہ میں مذکور ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کا قول "أو هذا" یہ "هذا حر" کے معنی کو تبدیل کرنے والا ہے، پھر اس کا قول "وهذا" یہ ماقبل کو تبدیل کرنے والا نہیں ہے، اس لئے کہ "واؤ" شرکت کے لئے ہوتی ہے، تو یہ اول کے وجود کا تقاضہ کرتی ہے، پس اول کلام مغیر پر موقوف ہوگا نہ کہ غیر مغیر پر۔ پس ثالث پر توقف کے بغیر پہلے اور دوسرے میں تخییر ثابت ہوگی۔ پس اس کا معنی ہوگا "أحدهما حر" ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے، پھر اس کا قول "وهذا" أحدهما پر معطوف ہوگا، ان دو وجہوں کو بیان کرنے میں میں متفرد ہوں۔

ولو قال لعبيده هذا حر أو هذا و هذا......

ایک شخص تین غلاموں کے بارے میں کہتا ہے "هذا حر أو هذا و هذا" اس صورت میں پہلے اور دوسرے میں تو اس کو اختیار ہوگا اور تیسرا فوراً ہی آزاد ہو جائے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے کے درمیان تو "أوْ" استعمال کیا، لہٰذا ان میں تخییر ہوگی، اور تیسرے میں "واؤ" استعمال کیا لہٰذا یہ فی الحال آزد ہو جائے گا۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ اس کلام کی تقدیر دو طرح سے ہو سکتی ہے:

❶ ایک تقدیر تو یہ ہوسکتی ہے کہ "هذا حر أو هذان حران" مطلب یہ کہ پہلے والا آزاد ہے یا نمبر دو اور تین آزاد ہیں۔

❷ دوسری تقدیر یہ ہے کہ کہا جائے "أحدهما حر و هذا حر" یعنی ان دونوں میں سے کوئی ایک آزاد اور یہ تیسرا آزاد ہے، تو اس صورت مین پہلے دو میں اختیار ہوگا اور تیسرا فوراً آزاد ہوگا۔ البتہ پہلی تقدیر کے مقابلے میں دوسری تقدیر اولی اور بہتر ہے، اس لئے کہ پہلی تقدیر میں دو وجہ ضعف ہیں۔

پہلی وجہ ضعف یہ ہے کہ پہلی تقدیر میں "هذان" مبتدا کے لئے خبر کو مقدر نکالا جائے گا "حران" اور معطوف میں وہ چیز مقدر نکالی جائے جو کہ معطوف علیہ میں مذکور ہو، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ معطوف علیہ میں خبر مفرد ہے یعنی "حر" اور معطوف میں ہم نے خبر تثنیہ یعنی "حران" کو مقدر مانا، لہٰذا یہ تقدیر کمزور ہے۔

دوسری وجہ ضعف اور کمزوری یہ ہے کہ لفظ "أو" تغییر کے لئے ہوتا ہے، اور لفظ "واؤ" جمع کے لئے ہوتا ہے، اور اول کلام بیان تغییر پر موقوف ہوتا ہے، لہٰذا "هذا حر" أو هذا پر موقوف ہے، لیکن "وهذا حر" پر موقوف نہیں، لہٰذا متعین ہوا کہ تقدیر ثانی ہی اولی ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "هذان الوجهان تفرد بهما خاطري" یعنی بیان کردہ یہ دونوں وجہیں میری ذاتی اختراع ہیں، اس مقام پر کسی اور کی پہنچ نہیں ہوئی۔

حرف "أو" کا نفی میں استعمال ہونا

وإذا استعمل في النفي تعم، نحو ﴿ولا تُطِعْ منهم آثماً أو كفوراً﴾ أي: لا هذا ولا ذاك؛ لأن تقديره "لا تَطِعْ أحداً منهما" فيكون نكرةً في موضع النفي، فإن قال: لا أفعل هذا أو هذا يحنث بفعل أحدهما، وإذا قال: هذا و هذا يحنث بفعلهما لا بأحدهما؛ لأن المراد المجموع أي: لا يحنث بفعل أحدهما؛ لأنه حلف على أنه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع۔ إلا أن يدلّ الدليل على أن المراد أحدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا و أكل مال اليتيم، فإن الدليل دال على أن المراد أحدهما في النفي، أي لا يفعل أحدا منهما لا هذا ولا ذاك، بأن لا يكون للاجتماع تأثير في المنع، أي: دلالة الدليل على أن المراد أحدهما إنما تثبت بأن لا يكون للاجتماع تأثير في المنع واعلم أن هذا اليمين للمنع فإن كان لاجتماع الأمرين تأثير في المنع، أي: إنما منعه لأجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع، كما إذا حلف لا يتناول السمك

واللبن فههنا للاجتماع تأثير في المنع، فإن تناول أحدهما لا يحنث، أما في الصورة الاولى فالدليل دال على أنه إنما حلف لأجل أن كل واحد منهما محرم في الشرع، فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل أحدهما، وأيضاً كما أن الواو للجمع فإنها أيضاً نائبة عن العامل، فيحتمل أن يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما، ويحتمل أن يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا، فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما، فيحتاج إلى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا، فاحفظ هذا البحث فإنه بحث بديع محتاج إليه في كثير من المسائل.

ترجمہ: اور جب "أو" کو نفی میں استعمال کیا جائے تو یہ عام ہوتا ہے، جیسے ﴿ولا تُطِعْ منهم اثماً أو كفوراً﴾ یعنی "نہ گنہگار کی اطاعت کر اور نہ ناشکرے کی"، اس لئے کہ اس کی تقدیر ہے "ولاتُطِعْ أحداً منهما" پس یہ نکرہ نفی کی جگہ میں ہوگا، اگر اس نے کہا: "لا أفعل هذا أو هذا" تو ان دونوں میں ایک کام کرنے سے حانث ہو جائے گا، اور جب اس نے کہا: "هذا و هذا" تو دونوں کام کرنے سے حانث ہوگا نہ کہ ایک سے، اس لئے کہ مراد مجموع ہے، یعنی ایک کام کرنے سے حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے یہ قسم کھائی ہے کہ میں یہ مجموع (یعنی دونوں کام) نہیں کروں گا، تو ایک فعل سے حانث نہیں ہوگا بلکہ مجموع سے حانث ہوگا۔ مگر جہاں پر کوئی دلیل دلالت کر رہی ہو کہ مراد دو میں سے ایک ہے، (تو پھر ایک کام کرنے سے حانث ہو جائے گا) جیسے اس نے قسم کھائی کہ "لا يرتكب الزنا وأكلَ مال اليتيم" کہ وہ زنا اور یتیم کے مال کھانے کا ارتکاب نہیں کرے گا، یہاں دلیل اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ مراد نفی میں ہر ایک ہے، یعنی دونوں میں سے ایک کام بھی نہیں کرے گا، نہ یہ، اور نہ وہ۔

اس طور پر کہ دونوں کے مجموعے کو منع کرنے میں تاثیر نہ ہو، یعنی دلیل کی دلالت اس پر ہو کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک ہے، یہ اس وقت ہوگا جب کہ اجتماع کو منع میں تاثیر نہ ہو۔

جان لو! یہ قسم برائے منع ہے پس اگر دونوں امور کے جمع ہونے کو منع میں تاثیر ہو، یعنی وہ منع ہے دونوں امور کے جمع ہونے کی وجہ سے تو وہاں مراد مجموع کی نفی ہوگی، جیسے وہ قسم کھائے: "لايتناول السمك واللبن" کہ وہ مچھلی اور دودھ نہیں کھائے گا۔ یہاں اجتماع کو منع میں تاثیر ہے، پس اگر ان دونوں میں سے ایک کو کھائے گا تو حانث نہیں ہوگا، جہاں تک تعلق ہے پہلی صورت کا تو وہاں دلیل دلالت کر رہی ہے کہ اس نے اس وجہ سے قسم کھائی ہے کہ یہ دونوں کام شرعاً حرام ہیں، لہٰذا ان دونوں

میں سے ہر ایک کی نفی مراد ہے، تو ایک کے کرنے سے بھی حانث ہو جائے گا، اور یہ بات بھی ہے کہ "واؤ" جس طرح جمع کے لئے ہے اسی طرح یہ عامل کا نائب بھی ہے۔ پس یہ احتمال ہے کہ نفی مجموع مراد لی جائے، تو دونوں میں سے ایک کام کرنے سے حانث نہیں ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مراد لیا جائے کہ وہ یہ کام نہیں کرے گا، اور یہ کام نہیں کرے گا، تو قسم متعدد ہو جائے گی دو قسموں میں سے ہر ایک قسم ایک کام سے متعلق ہوگی، لہٰذا ہر ایک کام کرنے سے حانث ہو جائے گا تو دلالت حال سے ترجیح کی طرف احتیاج ہوگی، اور وہ ہم نے ذکر کر دی ہے، اس بحث کو یاد کیجئے، کیونکہ یہ ایک عمدہ اور انوکھی بحث ہے، بہت سے مسائل میں اس کی طرف احتیاج ہوتی ہے۔

وإذا استعمل في النفي......

یہ بات چل رہی تھی کہ لفظ "أو" تخییر کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اب مصنفؒ فرماتے ہیں اگر لفظ "أو" نفی میں استعمال ہو تو عموم کا فائدہ دے گا، مثلاً: ﴿لا تُطِعْ منهم آثماً أو كفوراً﴾ تو یہاں لفظ "أو" تعمیم کے لئے ہے، یعنی نہ تو گنہگار کی اطاعت کرو اور نہ ناشکرے کی، اور کلام کی تقدیر ہوگی "لا تُطِعْ أحداً منهما" یہاں نکرہ تحت النفی ہے، اور جہاں نکرہ تحت النفی ہو تو اس میں لفظ "أو" اور لفظ "واؤ" کا تقابل کر کے دونوں کا معنی الگ الگ سمجھنا چاہئے۔ ایک شخص کہتا ہے: "لا أفعل هذا أو هذا" اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ شخص ان دونوں میں سے ایک کام کو بھی نہیں کرے گا، اگر کسی ایک کو بھی کرے گا تو حانث ہوگا، اگر "واؤ" استعمال کرتا ہے اور کہتا ہے "لا أفعل هذا و هذا" اس میں جمع سے تو حانث ہوگا لیکن انفراداً ایک کام کے کرنے سے حانث نہیں ہوگا، کیونکہ مراد مجموعہ ہے۔

إلا أن يدلّ الدليل ...... : ہاں اگر اس بات پر دلیل موجود ہو کہ ایک کام مراد ہے اجتماع مراد نہیں تو پھر "واؤ" کے ہوتے ہوئے بھی انفراد والا معنی مراد ہوگا۔ دلیل اس طرح ہوگی کہ حکم میں اجتماع کی کوئی تاثیر نہ ہو۔ در حقیقت دو طرح کی دلیل ہوتی ہے، ایک دلیل یہ ہوتی ہے کہ حکم میں دونوں چیزوں کے اجتماع کی تاثیر ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حکم میں اجتماع کی کوئی تاثیر نہیں یہاں دوسری دلیل مطلوب ہے، اور کسی شخص کا یہ کہنا کہ: "والله لا أرتكب الزنا وآكل مال اليتيم" اس میں اس بات پر دلیل موجود ہے کہ حکم میں اجتماع کی کوئی تاثیر نہیں۔

واعلم أن هذا اليمين للمنع سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ یمین منع کے لئے ہوتی ہے لہٰذا کوئی ایسا کام جہاں اجتماع کو تاثیر ہوگی تو اجتماع منع ہوگا، مثلاً: ایک شخص کہتا ہے "والله لا آكل السمك و لا أشرب اللبن"

مطلب یہ ہے کہ دونوں کام جمع نہیں کرے گا، اور کوئی صورت ایسی ہوتی ہے کہ وہاں اجتماع کے لئے تاثیر نہ ہوگی مثلاً: "واللہ لا أرتکب الزنا وأکل مال الیتیم" یہاں منع میں اجتماع کی کوئی تاثیر نہیں۔تو پہلی صورت میں صرف اجتماع منع ہے اور دوسری صورت میں انفراد اور اجتماع دونوں منع ہیں۔

وأیضاً کما أن الواو......: دوسری بات یہ ہے کہ "واؤ" اجتماع کے لئے بھی آتا ہے لیکن یہ نائب عن الفعل بھی ہوتا ہے، اس کا معنی یہ بھی ہوسکتا ہے "لا أفعل هذا المجموع" اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ "لا أفعل هذا ولا أفعل هذا" اس دوسری صورت میں قسم میں تکرار ہوگا، لہٰذا کسی ایک کام کے کرنے سے بھی وہ حانث ہوگا، لیکن اس کے لئے ترجیح کی ضرورت ہے کہ کس مقام میں کون سی صورت کو ترجیح دی جائے گی اور وہ دلالت حال سے معلوم ہوگا جس کا ذکر ہوگیا ہے۔مصنفؒ فرماتے ہیں اس بحث کو یاد کرلو کیونکہ یہ ایک انوکھی بحث ہے اور بہت سارے مسائل میں اس کی ضرورت پڑتی ہے۔

حرفِ "أو" کا برائے اباحت اور حتّٰی کے معنی میں ہونا

وقد تكون للإباحة، نحو: "جالس الفقهاء أو المحدثين" والفرق بينها وبين التخيير أن المراد فيه أحدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الإباحة فله أن يجالس كلا الفريقين، اعلم أن المراد بالتخيير منع الجمع، وبالاباحة منع الخلو، و يعرف بدلالة الحال أن المراد أيهما، فعلى هذا قالوا في "لا أكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً" له أن يُكلّمهما؛ لأن الاستثناء من الحظر إباحة وقد يستعار لـ "حتّى"، كقوله تعالىٰ: ﴿ليس لك من الأمر شيءٌ أو يتوب عليهم﴾ لأن أحدهما يرتفع بوجود الآخر، كالمغيا يرتفع بالغاية فإن حلف لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك الدار، فإن دخل الأولى أوّلاً حنث وإن دخل الثانية أوّلاً بر.

ترجمہ: اور کبھی "أو" برائے اباحت ہوتا ہے، جیسے "جالس الفقهاء أو المحدثين" فقہاء یا محدثین کے پاس بیٹھو۔اباحت اور تخییر میں فرق یہ ہے کہ تخییر میں مراد دونوں میں سے ایک ہوتا ہے، تو دونوں کو جمع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا، برخلاف اباحت کے کہ وہاں دونوں فریقوں کے ساتھ مجالست اختیار کرسکتا ہے۔جان لو! کہ تخییر سے مراد منع الجمع ہے، اور اباحت سے مراد منع الخلو ہے، اور دلالت حال سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کونسا مراد ہے۔اسی پر (تفریع بیان کرتے ہوئے) علماء نے فرمایا کہ "لا أكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً" یعنی میں کسی سے بات نہیں کروں گا سوائے فلاں یا فلاں کے، تو اس کے

لئے جائز ہوگا کہ وہ دونوں سے بات کرے، اس لئے کہ منع سے استثناء اباحت ہوتا ہے اور "او" کبھی حتی کے معنی میں استعارۃً استعمال کیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿لیس لك من الأمر شیء أو یتوب علیهم﴾ آپ کو اس معاملہ میں کوئی اختیار نہیں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائیں۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے وجود سے مرتفع ہوتا ہے جیسے مغیا غایہ کے وجود سے مرتفع ہو جاتا ہے، اور اگر کسی نے قسم کھائی "لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك الدار" یعنی "میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں"، پس اگر پہلے دار اول میں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا۔ اور اگر پہلے دوسرے والے گھر میں داخل ہوا تو اپنی قسم سے بری ہو جائے گا۔

وقد تكون للإباحة......

لفظ "أو" کا دوسرا معنی بیان ہو رہا ہے کہ یہ کبھی اباحت کے لئے بھی آتا ہے، مثلاً: "جالس الفقهاء أو المحدثين" مطلب یہ کہ فقہاء کے ساتھ بیٹھو یا محدثین کے ساتھ یا دونوں کے ساتھ، سب کی اجازت ہے۔ اباحت اور تخییر میں فرق منطقانہ انداز میں یہ ہے کہ تخییر میں جمع بین الشیئین نہیں کر سکتا صرف ایک ہی کو اختیار کرے گا، یہ مانعۃ الجمع ہے، یعنی دونوں کا اجتماع درست نہیں، ہاں دونوں سے خالی ہو تو کوئی حرج نہیں، اور اباحت میں جمع بین الشیئین جائز ہے مطلب یہ کہ ان کے پاس بھی بیٹھیں اور ان کے پاس بھی۔

یہ مانعۃ الخلو ہے، یعنی دونوں سے خالی نہیں ہو سکتا ہاں جمع کرے تو جائز ہے، باقی یہ قرائن سے معلوم ہوگا کہ کہاں اباحت مراد ہے اور کہاں تخییر۔

فعلی هذا قالوا......: اباحت کے معنی کے لئے بطور تفریع ایک مثال پیش کی ہے کہ ایک شخص کہتا ہے "لا أكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً" کہ میں کسی سے بھی بات نہیں کروں گا مگر فلانے اور فلانے سے، اب فلانے سے بھی بات کر سکتا ہے اور فلانے سے بھی، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ استثناء بعد المنع ہے اور استثناء بعد المنع اباحت کے لئے ہوتا ہے۔

لفظ "أو" کا "حتی" کے معنی میں ہونے کا بیان

وقد يستعار لحتى...... لفظ "او" کا ایک معنی تخییر اور دوسرا اباحت ہے، یہاں سے تیسرا معنی بیان کر رہے ہیں کہ لفظ "أو" استعارۃً کبھی "حتی" کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب کلمہ "أو" کے بعد مضارع منصوب واقع ہو اور اس سے قبل مضارع منصوب نہ ہو، خواہ فعل مضارع بالکل ہی نہ ہو یا

مضارع تو ہولیکن منصوب نہ ہو دوسرے کی مثال "لألزمنك أو تعطيني حقي"، اور پہلے کی مثال ﴿ليس لك من الأمر شيءٌ أو يتوبَ عليهم﴾ اس آیت میں "أو" بمعنی حتی کے ہے، اس لئے کہ مغیا کے آنے سے غایت مرتفع ہو جاتی ہے ایک شیء کے آنے سے دوسری مرتفع ہو جاتی ہے، اسی معنی کی وضاحت کے لئے یہ آیت ذکر کی ہے کہ "أو" یہاں "حتی" کے معنی میں ہے۔

تنبیہ: درج ذیل سوال و جواب آیتِ کریمہ کے حل سے متعلق ہے، مسئلۂ مانحن فیہا سے اس کو تعلق نہیں ہے۔

اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ﴿ليس لك من الأمر شيءٌ﴾ اگرچہ ممتد ہے لیکن ﴿أو يتوب عليهم﴾ کے ساتھ یہ مرتفع ہو سکتا ہے، اور اس کا مطلب غلط نکلتا ہے اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہا جا رہا ہے کہ ابھی آپ کے ہاتھ میں کچھ بھی نہیں، ہاں یا تو ان کو ایمان کی توفیق ہو یا ان کو اللہ ہلاک کر دے تو پھر آپ کے ہاتھ میں کچھ ہو سکتا ہے مطلب یہ نکلا کہ پھر آپ مختار کل ہو جائیں گے، اور یہ تو اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿لله الأمر من قبل و من بعد﴾ کے خلاف ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہ تو پہلے مختار کل تھے اور نہ بعد میں ہیں فما هو جوابكم؟

جواب: اس اعتراض کے دو جواب ہیں: ۱- ایک جواب یہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ احد میں زخمی ہوئے تو سخت پریشانی کے عالم میں فرمایا کیف يفلح قوم أدموا وجه نبيهم، یعنی "وہ قوم کیسے کامیاب ہو سکتی ہے جنہوں نے اپنے نبیہ کے چہرے کو زخمی کر دیا"، اور فرمایا اللهم العن أبا سفيان وحارث بن هشام و سهيل ابن عمرو و صفوان بن أميه یعنی ان لوگوں کے نام لیکر لعنت کی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس پریشانی کے ازالہ کے لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿ليس لك من الأمر شيءٌ......﴾ معنی یہ ہوا کہ "حتى يتوب عليهم فتفرح بحالهم أو يعذبهم فتشفي منهم" (یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو ایمان کی توفیق دے کر ان پر رحم فرمائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر خوش ہوں گے، اور یا اللہ تعالیٰ ان کو کفر کی وجہ سے عذاب میں مبتلا کر دے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تشفی اور سکون حاصل ہو)۔ گویا "ليس لك" اضطراب اور پریشانی پر دال ہے جو کلمہ 'أو" کے مابعد سے مرتفع ہو جاتی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾ کے ساتھ دعا بہلاک الاعداء کی تحریم کی گئی ہے چونکہ دعا محتمل للإمتداد تھی، اس لئے "أو" کو غایت کے معنی پر محمول کیا جائے گا، جیسے کسی امر ممتد کی انتہاء غایت پر ہوتی ہے، اور معنی یہ ہے کہ دشمنوں کو بد دعا نہ دو، کیونکہ اگر وہ اسلام لے آئے تو بد دعا کے حقدار نہ ہوں گے، اور اگر وہ

ہلاک ہوئے تو بھی مقصود حاصل ہو جائے گا، لہٰذا نہ بددعا کی ضرورت ہے اور نہ اس کی تحریم میں کوئی امتداد ہے۔

فإن حلف لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك الدار……: یہ دوسری مثال دے دی کہ کوئی شخص "لا أدخل هذه الدار أو أدخل؛ تلك الدار" کہہ کر قسم کھاتا ہے تو یہاں بھی لفظ "أو" حتی کے معنی میں ہوگا، کیونکہ لفظ "أو" کے بعد مضارع منصوب ہے اور اس سے قبل مضارع منصوب نہیں، لہٰذا عطف نہیں ہوسکتا تو اس صورت میں دار اول کا عدم دخول ممتد رہے گا دار ثانی کے دخول تک۔ اگر پہلے دار اول میں داخل ہوا اور پھر ثانی میں داخل ہوا تو حانث ہوگا کیونکہ یہاں مغیا غایت کے ساتھ مرتفع نہیں ہوا، البتہ اگر پہلے دوسرے والے گھر میں داخل ہوا اور بعد میں پہلے والے میں داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا، بلکہ وہ اپنی یمین سے بری ہوگیا کیونکہ یہاں مغیا غایۃ سے مرتفع ہوگیا ہے۔

حرفِ "حتی" کا بیان

حتى للغاية نحو: حتى مطلع الفجر وحتى رأسها، وقد تجيء للعطف فيكون المعطوف إما أفضل أو أخس، وتدخل على جملة مبتدأة، فإن ذكر الخبر نحو: ضربت القوم حتى زيد غضبان، جواب الشرط هنا محذوف أي: فبها ونعمت، أو فالخبر ذلك، وإلا أي: وإن لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو: أكلت السمكة حتى رأسها- بالرفع أي: ماكول وإن دخلت على الأفعال فإن احتمل الصدر الامتداد والآخِر الانتهاء إليه فللغاية، نحو: حتى يعطوا الجزية و حتى تستأنسوا، وإلا فإن صلح؛ لأن يكون سبباً للثاني يكون بمعنى "كي". نحو: أسلمت حتى أدخل الجنة و إلا فللعطف المحض، فإن قال: "عبدى حر إن لم أضرِبْكَ حتى تصيح" حنث إن أقلع قبل الصياح؛ لأن حتى للغاية فى مثل هذه الصورة، وإن قال: عبدي حر إن لم آتِكَ حتى تغديني فأتاه فلم يغده لم يحنث؛ لأن قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داعٍ إلى الإتيان ويصلح سبباً، والغداء جزاء فحمل عليه، ولو قال: حتى أتغدى عندك فللعطف المحض؛ لأن فعله لا يصلح جزاءً لفعله، فصار كقوله: إن لم آتك فأتغد عندك حتى إذا تغدى من غير تراخ بر، وليس لهٰذا أي للعطف المحض نظير فى كلام العرب بل اخترعوه أي الفقهاء.

ترجمہ: حتی برائے غایت ہے جیسے ﴿حتى مطلع الفجر﴾ و "حتى رأسها" اور کبھی عطف کے لئے آتا ہے تو معطوف، معطوف علیہ سے افضل یا ادنی ہوگا۔ اور یہ جملہ ابتدائیہ پر داخل ہوتا ہے، پس اگر خبر کو

ذکر کیا جائے جیسے "ضربت القوم حتی زید غضبان" میں نے قوم کی پٹائی کی یہاں تک کہ زید غصہ میں ہے۔ (لفظ "اِن" شرطیہ کا) جواب شرط محذوف ہے یعنی "فبها ونعمت" یا "فالخبر ذلك" اور اگر خبر مذکور نہ ہو تو ماقبل کی جنس سے خبر کو مقدر مانا جائے گا جیسے "أكلت السمكة حتى رأسُها" رفع کے ساتھ۔ یعنی ماکول (یہ خبر مقدر ہے) اور اگر حتی افعال پر داخل ہو تو اگر صدرِ کلام امتداد اور آخرِ کلام وہاں تک انتہاء کا احتمال رکھتا ہو تو یہ برائے غایت ہوگا، جیسے "حتى يعطوا الجزية" اور "حتى تستأنسوا" اور اگر صدرِ کلام میں امتداد اور آخرِ کلام میں انتہاء کا احتمال نہ ہو تو اگر اول، ثانی کے لئے سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو "کی" کے معنی میں ہوگا، جیسے "أسلمت حتى أدخل الجنة" میں اسلام لایا تاکہ جنت میں داخل ہو جاؤں، اور اگر سببیت کی صلاحیت بھی نہ ہو تو یہ عطف محض کے لئے ہوگا اور اگر کسی نے کہا: "عبدي حر إن لم أضربك حتى تصيح" میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخے۔ اگر چیخنے سے پہلے مارنا چھوڑ دیا تو یہ حانث ہو جائے گا، اس لئے "حتى" اس صورت میں برائے غایت ہے۔ اور اگر اس نے کہا: "عبدي حر إن لم آتك حتى تغديني" میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھے کھانا کھلائے۔ چنانچہ وہ اس کے پاس آیا اور اس نے کھانا نہیں کھلایا تو حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا یہ قول "حتى تغديني" انتہاء کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ وہ آنے کے لئے داعی ہے، اور سبب کی صلاحیت رکھتا ہے اور کھانا جزاء کی تو اس کو سببیت پر محمول کیا جائے گا، اور اگر اس نے کہا: "حتى أتغدى عندك" تو یہ عطف محض کے لئے ہوگا، اس لئے کہ اس کا فعل اپنے ہی فعل کی جزاء نہیں بن سکتا جیسے اس کا قول "إن لم آتك فأتغد عندك" یہاں تک کہ اگر اس نے بغیر کسی تاخیر کے کھانا کھایا تو اپنی قسم میں بری ہو جائے گا، اور اس عطف محض کی کلامِ عرب میں کوئی نظیر موجود نہیں بلکہ فقہاء نے اس کو ایجاد کیا ہے۔

"حتّى" للغاية نحو......

ساتواں حرف "حتّى" ہے، یہاں سے اسم کے اندر لفظ "حتّى" کے استعمال کے تین مقامات بیان کئے ہیں اور چوتھا مقام، حتی کا فعل پر داخل ہونے کا ہے، جو تین صورتوں پر مشتمل ہے۔

اسم کے تین مقامات

حرف "حتّى" جب اسم پر داخل ہو تو اس کے تین مقام ہیں:

❶ حتی ابتداءِ غایت کے لئے آتا ہے، مثلاً ﴿حتی مطلع الفجر﴾ اور "حتی رأسها".

❷ حتی عطف کے لئے آتا ہے پھر یا تو معطوف، معطوف علیہ سے افضل ہوگا جیسے "مات الناس حتی الأنبیاء"، یا اخس ہوگا، جیسے قدم الحجاج حتی المشاة.

❸ حتی جملہ کی ابتداء میں آتا ہے پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ خبر موجود ہو، تو فبہا ونعمت، یعنی بہتر ہے ہم اسی خبر کو مانیں گے، جیسے "ضربت القوم حتی زید غضبان" میں میں نے قوم کو مارا حتی کہ زید غصے میں ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خبر الفاظ میں موجود نہ ہو تو پھر خبر ماقبل کی ہم جنس مقدر نکالیں گے جیسے "أكلت السمكة حتی رأسها" بالرفع میں لفظ "ماکول" نکالا جائے گا یعنی رأسها ماکولٌ.

فعل پر داخل ہونے کے تین مقامات

حتی جب فعل پر داخل ہو تو اس کی تین صورتیں ہیں:

❶ جملے کی ابتداء میں امتداد کی صلاحیت اور آخر میں انتہاء کی صلاحیت ہو تو پھر "حتی" غایت کے لئے ہوگا، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿حتی یعطوا الجزیة﴾ اور ﴿حتی تستأنسوا﴾ کیونکہ قتال ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں طول ہوسکتا ہے اور اعطاء جزیہ اس کے لئے انتہاء بن سکتا ہے اور دوسری مثال میں بھی غیر کے گھر میں داخل ہونے سے منع، امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے، اور استیذان اس کی انتہاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، لہٰذا حتی غایت کے لئے ہوگا۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر ابتداءِ کلام امتداد کی صلاحیت نہیں رکھتا اور آخر انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو پھر اگر صدرِ کلام سبب بن سکتا ہے تو حتی "کَیْ" کے معنی میں ہوگا، جیسے "أسلمت حتی أدخل الجنة". اب یہاں "أسلمت" میں امتداد کی صلاحیت نہیں کیونکہ احداثِ اسلام مراد ہے، اور اس میں امتداد نہیں ہوتا، اسی طرح دخولِ جنت انتہاء کی صلاحیت نہیں رکھتا، ہاں اسلام دخولِ جنت کا سبب بن سکتا ہے لہٰذا "حتی"، "کَیْ" کے معنی میں ہوگا۔

❸ تیسری صورت یہ ہے کہ "حتی" نہ امتداد کے لئے ہو اور نہ سببیت کے لئے ہو تو پھر "حتی" عطفِ محض کے لئے ہوگا یعنی نہ تو "حتی" کو غایت پر محمول کرنا ممکن ہو اور نہ ہی سببیت پر تو پھر اسے عطفِ محض پر محمول کیا جائے گا۔ اور عطفِ محض میں دو فعلوں کا ہونا شرط ہے تاکہ تشریک متحقق ہوسکے جو عطف کا تقاضہ ہے۔

فإن قال عبدي حرٌ...... : یہاں تک حتی کی تین صورتیں بیان ہوئی اب ان کی مزید مثالیں ملاحظہ فرمائیں!

❶ کوئی شخص کہتا ہے "عبدي حر إن لم أضربك حتى تصيح" یہ مثال ابتدائے غایت کے لئے ہے، کیونکہ صدر کلام میں امتداد کی صلاحیت ہے، اور حتى تصيح انتہاء کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے کہ مضروب کے چیخنے پر عموماً ضرب منتہی ہوجاتی ہے، لہٰذا یہاں حتی ابتدائے غایت کے لئے ہوگا، لہٰذا اگر اس کے چیخنے سے پہلے مارنے سے ہاتھ روک لیا تو حانث ہوجائے گا۔

❷ اگر کوئی شخص کہتا ہے "عبدی حر إن لم اتك حتى تغديني" یہ سببیت کی مثال ہے اور حتی "کي" کے معنی میں ہے، کیونکہ یہاں آخر کلام انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ وہ داعی إلى الإتيان ہے، البتہ "غداء" اتیان کا سبب بن سکتا ہے تو اس کو سببیت پر محمول کریں گے، لہٰذا اگر وہ قائل آ گیا اور اس مخاطب نے ناشتہ نہیں کروایا تو وہ قائل حانث نہیں ہوگا۔

❸ اگر کوئی شخص کہتا ہے "عبدي حر إن لم آتك حتى أتغدى عندك" یہاں پر حتی محض عطف کے لئے ہے، اس لئے کہ غایت اور سببیت دونوں متعذر ہیں، غایت تو اس لئے متعذر ہے کہ آخر کلام میں انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں ہے، اور سببیت اس متعذر ہے کہ یہ "غداء" ناشتہ فعل متکلم ہے، اور کسی آدمی کا فعل اپنے ہی فعل کے لئے جزاء نہیں بن سکتا، لہٰذا یہ "حتـى" والی مثال ایسے ہوجائے گی جیسے فاء کے ساتھ عطف کیا ہو اور کہا ہو "إن لم أتك فأتغدى عندك" اب بغیر تراخی کے اگر غداء کھائی تو اپنی یمین سے بری ہوجائے گا، ورنہ حانث ہوگا، یعنی اگر متکلم آیا ہی نہیں، یا آیا لیکن ناشتہ نہیں کیا، یا آیا اور ناشتہ بھی کیا لیکن متراخیاً ناشتہ کیا، تو ان تینوں صورتوں میں وہ حانث ہوجائے گا۔ آخر میں فرماتے ہیں کہ عطف محض کی نظیر کلام عرب میں نہیں پائی جاتی بلکہ فقہاء نے اس کو اپنی طرف سے بطور استعارہ ایجاد کیا ہے۔

حروف جارہ میں سے "باء" کا بیان

حروف الجر: الباء للالصاق والاستعانة، فتدخل على الوسائل كالأثمان، فإن قال: "بعتُ هذا العبد بِكُرّ" يكون بيعاً، وفي: "بعت كُرًّا بالعبد" يكون سلماً فيراعى شرائطه، ولا يجرى الاستبدال فى الكرّ بخلاف الأول، فإن قال: لا تخرج إلا بإذني يجب لكل خروج إذن؛ لأن معناه إلا خروجاً ملصقا بإذني وفي: إلا أن آذن، لا، أي: قال: لا تخرج إلا أن آذن، لا يجب لكل خروج إذن بل

إن أذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة أخرى بغير إذنه لا يحنث، قالوا؛ لأنه استثنى الإذن من الخروج؛ لأن "أن" مع الفعل بمعنى المصدر والإذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن إرادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء، فيكون مجازاً عن الغاية. والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه إلى أن آذن فيكون الخروج ممنوعاً إلى وقت وجود الإذن، وقد وجد مرةً فارتفع المنع. أقول: يمكن تقريره على وجه آخر وهو أنَّ "أنْ" مع الفعل المضارع بمعى المصدر، والمصدر قد يقع حيناً لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم أي: وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتاً إلا وقت إذني فيجب لكل خروج إذنٌ، ويمكن أن يجابَ عنه بأنه على هذا التقدير يحنث إن خرج مرة أخرى بلا إذن، وعلى التقدير الأوّل لا يحنث، فلا يحنث بالشك.

ترجمہ: حروف جر، باء الصاق اور استعانت کے لئے آتی ہے اور وسائل پر داخل ہوتی ہے، جیسے اثمان وغیرہ اگر کسی نے کہا "بعت هذا العبدَ بِكُرٍّ" میں نے یہ غلام ایک کُرّ (گندم) کے بدلے بیچا۔ تو یہ بیع ہوگی اور "بعت كُراً بالعبد" میں بیع سلم ہوگی اور اس میں بیع سلم کی شرائط کی رعایت کی جائے گی، اور "کُر" میں استبدال جاری نہیں ہوگا (کیونکہ یہاں پر "کر" مسلم فیہ ہے اور مسلم فیہ میں تبدیلی جائز نہیں) برخلاف اول صورت کے (کہ وہاں استبدال ہوسکتا ہے کیونکہ وہاں "کر" ثمن ہے اور ثمن میں تبدیلی ہوسکتی ہے) اگر کسی نے کہا "لاتخرج إلا بإذني" تو ہر خروج کے لئے اجازت ضروری ہوگی، اس لئے اس کا معنی ہے "إلا خروجاً ملصقاً بإذني" مگر وہ خروج جو میری اجازت کے ساتھ ملصق ہو۔ اور "إلا أن اذن" میں ضروری نہیں، یعنی اگر کہا "لاتخرج إلا أن اذن" تو ہر خروج کے لئے اجازت ضروری نہیں بلکہ اگر ایک مرتبہ اجازت سے نکلا پھر دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلے گا تو حانث نہیں ہوگا۔ علماء نے فرمایا یہ اس لئے ہے کہ اس نے خروج سے اذن کو مستثنیٰ کیا ہے، اس لئے کہ "أن" فعل کے ساتھ مصدر کے معنی میں ہوتا ہے (یعنی "أن" فعل کو مصدر کے معنی میں کرلیتا ہے۔) اور اذن، خروج کی جنس سے نہیں تو معنی حقیقی کا ارادہ ممکن نہیں ہوگا اور وہ (معنی حقیقی) استثناء ہے لہٰذا یہ غایت سے مجاز ہوگا اور غایت اور استثناء میں مناسبت ظاہر ہے۔ تو اس کا معنی ہوگا: "إلى أن اذنَ" یہاں تک کہ میں اجازت دوں تو خروج وقتِ اذن تک ممنوع ہوگا اور اذن ایک مرتبہ پایا گیا۔

میں کہتا ہوں کہ اس کی تقریر ایک دوسرے اعتبار سے بھی ممکن ہے، اور وہ یہ کہ "أن" جب فعل مضارع

کے ساتھ ہوتا ہے تو معنی مصدر میں ہوتا ہے اور مصدر کبھی حینی بھی ہوتا ہے کلام میں وسعت پیدا کرنے کے لئے جیسے آپ کہیں "آتیك خفوق النجم" یعنی میں ستاروں کے غروب کے وقت آپ کے پاس آؤں گا۔لہٰذا اس مثال کی تقدیر ہوگی "لا تَخرُجْ وقتاً إلا وقتَ إذني" تو ہر خروج کے لئے اجازت ضروری ہوگی، اور ممکن ہے کہ اس کا یہ جواب دیا جائے کہ اس تقدیر پر جب دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلے گا تو حانث ہوجائے گا اور پہلی تقدیر پر حانث نہیں ہوگا پس شک کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا۔

حروف الجر الباء للإلصاق......

لفظ "باء" یہ آٹھواں حرف ہے، الصاق واستعانت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، لہٰذا یہ اثمان پر داخل ہوتا ہے کیونکہ ثمن یعنی قیمت کے ذریعہ سے انسان کوئی چیز لیتا ہے، اور ثمن خریداری کا وسیلہ ہے، مثلاً کوئی کہتا ہے "بعت هذا العبد بِكُرٍّ" میں نے یہ غلام ایک کر گندم کے بدلے میں بیچا تو یہ عام قسم کی بیع ہوگی، اور "بعت كرا بالعبد" کہا تو یہ بیع سلم بنے گی، لہٰذا اس کے شرائط کا لحاظ رکھا جائے گا، اور بیع سلم کے مبیع یعنی مسلم فیہ میں تصرف نہیں ہوتا، لہٰذا مذکورہ صورت میں "کر" چونکہ مسلم فیہ ہے تو اس میں کوئی تبدیلی جائز نہیں۔ برخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں چونکہ "کر" ثمن ہے، اور ثمن میں تبدیلی جائز ہے، لہٰذا وہاں "کر" میں تبدیلی جائز ہے۔

فإن قال لا تخرج......: باء الصاق اور استعانت کے لئے آیا کرتی ہے اس پر مزید ایک مثال دے رہے ہیں کہ "لا تخرج إلا بإذني" میں "باء" اِذن پر داخل ہے، لہٰذا ہر نکلنا اذن سے متصل ہونا چاہئے، اگر پہلی دفعہ اجازت سے نکلا، پھر دوبارہ نکلنا ہے تو پھر اجازت لینی پڑے گی ورنہ حانث ہوجائے گا، اس کے مقابلے میں اگر بغیر باء کے کہتا ہے "لا تخرج إلا أن آذن" تو اس صورت میں ہر مرتبہ نکلنے کے لئے اجازت ضروری نہیں بلکہ صرف پہلی دفعہ اجازت لینا کافی ہے، لہٰذا ایک مرتبہ اجازت سے نکلا پھر دوبارہ بغیر اجازت کے نکلا تو حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ "أن" مصدریہ "آذن" فعل پر داخل ہے اور اس نے فعل کو مصدر کے معنی میں کرلیا ہے، اور "اذن" خروج سے مستثنیٰ ہے، اذن اور خروج چونکہ ہم جنس نہیں لہٰذا معنی حقیقی یعنی استثناء یہاں مراد نہیں ہوسکتا بلکہ معنی مجازی مراد ہوگا اور وہ غایت ہے۔إلا أن آذن کا معنی "إلـــى أن اذن" ہوگا، لہٰذا وجود اذن تک خروج ممنوع ہوگا، جب ایک مرتبہ اذن پایا گیا تو منع ختم ہوجائے گا۔باقی رہی یہ بات کہ غایت اور استثناء میں مناسبت کیا ہے؟ اور اس استثناء کو معنی حقیقی میں کیوں نہیں لیتے، غایت کے معنی میں کیوں لے رہے ہیں؟ تو فرماتے ہیں کہ استثناء اور غیات میں

مناسبت موجود ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اسقاط حکم عما عداہ کے لئے ہوتا ہے، اور حقیقی معنی استثناء کو مراد لینا درست نہیں تھا اس لئے کہ استثناء کے لئے شرط یہ ہے کہ مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ ہم جنس ہو اور یہاں ''اذن'' اور ''خروج'' ہم جنس نہیں، اس لئے معنی مجازی مراد لیا گیا۔

أقول يمكن تقريره......: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم اس تقریر کو ایک اور سانچے میں بھی ڈھال سکتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ اس کلام میں جو "أن" مصدریہ ہے اس نے "آذن" فعل کو مصدر کے معنی میں کرلیا ہے اور مصدر کبھی "حين"، "آن" یعنی وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے، جیسے "اتيك خفوق النجم" أي وقت خفوق النجم۔ لہٰذا اس صورت میں تقدیر اس کلام کی ہوگی "لاتخرج وقتاً إلا وقت إذني" تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر ہر دفعہ نکلنے کی اجازت ضروری ہے، اب اس دوسری تقریر پر ہر دفعہ نکلتے وقت اجازت ضروری ہے۔

جب کہ پہلے والی تقریر کے اعتبار سے دوسری اور تیسری دفعہ بغیر اجازت نکل سکتا تھا، لہٰذا شک واقع ہوا کہ آیا دوسری اور تیسری دفعہ بغیر اجازت نکلنے کی صورت میں حانث ہوگا یا نہیں تو شک کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا۔

حرفِ ''باء'' کی مزید تفصیل

وقالوا: إن دخلت في آلة المسح نحو: "مسحت الحائط بيدي" يتعدى إلى المحل فيتناول كله، وإن دخلت في المحل نحو ﴿وامسحوا برؤسكم﴾ لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤسكم، اعلم أن الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره إليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود، بل يجب استيعاب المحل في: مسحت الحائط بيدي؛ لأن الحائط اسم المجموع و قد وقع مقصوداً فيراد كلّه، بخلاف اليد، فإذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله، وإنما يثبت استيعاب الوجه في التيمم وإن دخل الباء في المحل في قوله تعالىٰ: ﴿وامسحوا بوجوهكم﴾ لأن المسح خلف عن الغسل، والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه، أو لحديث عمار وهو مشهور يزاد به على الكتاب.

ترجمہ: علماءؒ نے فرمایا کہ باء اگر مسح کے آلہ میں داخل ہو جیسے "مسحت الحائط بيدي" تو یہ محل کی طرف متعدی ہوگا اور پورے محل کو شامل ہوگا: اگر محل میں داخل ہو جیسے ﴿وامسحوا برؤسكم﴾ تو

تمام محل کوشامل نہیں ہوگا، تقدیر یہ ہوگی "الصقوا برؤسکم" (اس کو اپنے سروں کے ساتھ ملادو) یہ بات جان لینی کہ آلہ غیر مقصودی شی ہے، بلکہ یہ فاعل اور منفعل کے درمیان منفعل تک فاعل کا اثر پہنچانے کا واسطہ ہوتا ہے، اور فعل متعدی میں محل ہی مقصود ہوتا ہے تو آلہ کا استیعاب واجب نہیں ہوگا بلکہ اس میں سے اتنی ہی مقدار کافی ہوگی جس سے مقصود حاصل ہو جائے "مسحت الحائط بيدي" میں محل کا استیعاب ضروری ہوگا اس لئے کہ حائط مجموعے کا نام ہے اور وہ مقصوداً یہاں وارد ہوا ہے، پورا مراد لیا جائے گا برخلاف "ید" کے، اور جب باء محل میں داخل ہوتی ہے حالانکہ یہ حرف آلہ کے ساتھ مخصوص ہے تو محل آلہ کے مشابہ ہو جائے گا، لہٰذا پورا محل مراد نہیں لیا جائے گا بلکہ بعض مراد ہوگا۔

جہاں تک تعلق ہے تیمم کا تو اس میں چہرے کا استیعاب ثابت ہوگا اگرچہ اللہ تعالیٰ کے قول ﴿وامسحوا بوجوهكم﴾ میں باء محل میں داخل ہے، اس لئے کہ یہ مسح دھونے کا خلیفہ اور نائب ہے، اور دھونے یعنی وضو میں استیعاب ثابت ہے تو خلیفہ میں بھی استعیاب ثابت ہوگا، یا حضرت عمارؓ کی حدیث سے استیعاب ثابت ہوگا اور یہ حدیثِ مشہور ہے اس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی کی جاسکتی ہے۔

وقالوا إن دخلت في الة......

"باء" کبھی آلہ اور کبھی محل پر داخل ہوتی ہے، اگر باء آلہ پر داخل ہو تو اس کے مدخول کا اتنا حصہ مراد ہوگا جتنے حصے سے مقصود حاصل ہو، جیسے کوئی کہتا ہے "مسحت الحائط بيدي" اب یہاں ہاتھ کا صرف اتنا حصہ مراد ہوگا جس سے مقصود حاصل ہوتا ہے اور وہ بطن کف ہے، لیکن محل کا استیعاب اور احاطہ یہاں پر شرط ہے، کیونکہ حائط مجموعہ کا نام ہے اور یہی مقصود ہے، باقی آلہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ فاعل اور منفعل کے درمیان فاعل کے اثر کو منفعل تک پہنچانے کے لئے واسطہ ہوتا ہے، اور محل فعل متعدی میں مقصود ہوتا ہے، لہٰذا ہم نے اس مثال میں کہا کہ محل کا احاطہ ضروری ہے۔

وان دخلت في المحل لیکن کبھی باء محل پر داخل ہوتی ہے اور باء کے مدخول کے بارے میں ہم نے کہا کہ اس کا کل مراد نہیں ہوتا بلکہ بعض مراد ہوتا ہے لہٰذا یہ محل بھی آلہ کے مشابہ ہوگا اور اس سے بھی بعض مراد ہوگا، چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿وامسحوا برؤسكم﴾ میں باء محل پر داخل ہے لہٰذا کل محل مراد نہیں بلکہ بعض مراد ہے، اور تقدیر ہوگی "الصقوها برؤسكم" اور وہ بعض حدیث ناصیہ سے ثابت ہے کہ ربع رأس مراد ہے۔

اعتراض: اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آیت تیمم ﴿وامسحو بوجوهكم﴾ میں "باء" محل یعنی وجہ پر

داخل ہے، تو آپ کے قول کے مطابق ''محل'' چونکہ ''آلہ'' کے مشابہ ہوا، اور ''آلہ'' کا بعض مراد ہوتا ہے، کل مراد نہیں ہوتا، لہٰذا یہاں بھی محل کا بعض مراد ہونا چاہیے، حالانکہ یہاں چہرے کا بالاستیعاب مسح ضروری ہے۔

مصنف نے ایک کی بجائے دو جواب دے دیئے پہلا جواب یہ دیا ہے کہ تیمم نائب ہے وضوء کا اور وضوء میں پورا چہرہ دھونا فرض ہے لہٰذا تیمم میں بھی پورا چہرہ دھونا فرض ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ واقعتاً حسب قاعدہ تو باء کے مدخول کا بعض حصہ مراد ہونا چاہئے لیکن یہاں حدیث عمارؓ کی وجہ سے پورے چہرے کا مسح کرنا ضروری ہے۔ حدیثِ عمارؓ یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ سے ایک آدمی نے پوچھا کہ: غسل کے لئے وضو کی طرح تیمم ہوگا یا کسی اور طرح؟ تو حضرت عمارؓ نے حضرت عمرؓ سے عرض کیا کہ آپ کو یاد ہے کہ ایک دفعہ میں اور آپ سفر پر نکلے تھے اور دونوں کو غسل کی ضرورت پڑی تھی تو میں نے اپنے آپ کو زمین پر لوٹ پلوٹ کر کے نماز پڑھ لی اور آپ نے نماز نہیں پڑھی، جب میں نے واپسی پر یہ واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "یکفیك هكذا" پھر پورا تیمم کر کے دکھایا، اس حدیث میں پورے چہرے کا مسح ثابت ہے، لہٰذا ہم اس حدیث کی وجہ سے اپنے قاعدہ کو چھوڑ دیتے ہیں اور یہ حدیث چونکہ مشہور ہے اس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔

حرفِ ''علیٰ'' اور ''مِن'' کا بیان

"على" للاستعلاء و يراد به الوجوب؛ لأن الدين يعلوه و يركبه معنى- ويستعمل للشرط نحو: ﴿يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً﴾ وهي في المعاوضات المحضة بمعنى الباء إجماعاً مجازاً؛ لأن اللزوم يناسب الإلصاق هذا بيان علاقة المجاز، وإنما يراد به المجاز؛ لأن المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لأنها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قماراً **فإذا قال: "بعت منك هذا العبد على ألف" فمعناه بألف، وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملاً بأصله** أي: عند أبي حنيفةؒ كلمة "على" في الطلاق للشرط؛ لأن الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي **ففي طلّقني ثلثاً على ألف فطلّقها واحدة لا يجب ثلث الألف عنده؛ لأنها للشرط عنده،** وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط، **ويجب عندهما** أي: ثلث الألف لأنها بمعنى الباء عندهما فيكون الألف عوضاً لا شرطاً. وأجزاء العوض تنقسم على

أجزاء المعوّض، وأما "من" فقد مر مسائلها أي: في فصل العام في قوله: من شئت من عبيدي.

ترجمہ: "علیٰ" برائے استعلاء ہے اور اس سے وجوب مراد لیا جاتا ہے، اس لئے کہ قرض اس کے اوپر ہوتا ہے اور معنیً اس پر سوار ہوتا ہے، اور اس کو شرط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے ﴿يبايعنك علی أن لا يشركن بالله شيئاً﴾ (وہ عورتیں آپ سے بیعت کرتی ہیں اس پر کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی) اور یہ معاوضات محضہ میں مجازاً "باء" کے معنی میں ہوتا ہے بالاتفاق، اس لئے کہ لزوم، الصاق کے مناسب ہے، یہ مجاز کے علاقہ کا بیان ہے اور اس سے مجاز اس وجہ سے مراد لیا جاتا ہے کہ معنی حقیقی جو کہ شرط ہے معاوضات محضہ میں ممکن نہیں، اس لئے کہ وہ تردد (بین الامرین) اور شرط کو قبول نہیں کرتے تا کہ قمار نہ بن جائیں، پس جب اس نے کہا: "بعت منك هذا العبد علی ألف" تو اس کا معنی ہوگا "بألف" اسی طرح صاحبین کے نزدیک طلاق میں بھی "علیٰ" باء کے معنی میں ہوگا اور امام صاحب کے ہاں یہ شرط کے لئے ہوگا اپنی اصل کے مطابق، یعنی امام ابوحنیفہؒ کے ہاں کلمہ "علیٰ" طلاق میں شرط کے لئے ہے، اس لئے کہ طلاق شرط کو قبول کرتی ہے، تو اس کو معنی حقیقی پر محمول کیا جائے گا تو کسی خاتون کے قول "طلقني ثلثاً علی ألف" یعنی "مجھے ایک ہزار کے بدلے میں تین طلاقیں دو" میں جب شوہر نے ایک طلاق دی، تو امام صاحب کے ہاں ہزار کا ثلث واجب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ امام صاحب کے ہاں شرط کے لئے ہے، اور اجزاء شرط اجزاء مشروط پر تقسیم نہیں ہوتے، اور صاحبین کے ہاں ہزار کا ثلث واجب ہوگا، اس لئے کہ صاحبین کے ہاں "علیٰ" باء کے معنی میں ہے، لہٰذا الف عوض ہوگا نہ کہ شرط، اور اجزاء عوض، اجزاء معوض پر تقسیم ہو سکتے ہیں۔

جہاں تک تعلق ہے "من" کا تو اس کے مسائل گزر چکے ہیں، یعنی عام کی فصل میں "من شئت من عبيدي" کے تحت۔

علی للاستعلاء......

نواں حرف "علیٰ" ہے اور یہ حروف جارہ میں سے ہے، علیٰ کے استعمال کے متعدد طریقے ہیں:

❶ علیٰ برائے استعلاء ہے اور فقہاء کے ہاں اس سے وجوب مراد ہوتا ہے، مثلاً: کوئی کہے "لفلان عليّ ألف" یعنی فلاں کا میرے ذمے ایک ہزار روپیہ ہے، یہاں "علیٰ" دین اور قرض کے لئے استعمال ہوا ہے، اور یہ "دین" بھی

انسان کے ذمے واجب ہوتا ہے اور ایک طرح سے انسان پر سوار ہوتا ہے، اس لئے یہاں لفظ ''علیٰ'' استعمال ہوا۔

❷ ''علیٰ'' کا استعمال شرط کے لئے ہوتا ہے مثلاً: ﴿یبایعنك علی أن لا یشرکن باللّٰه شیئاً﴾ یعنی ''اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اگر وہ خواتین آپ سے بیعت کرتی ہیں اس شرط پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی چیز کو بھی شریک نہیں ٹھہرائیں گی''۔

❸ ''علیٰ'' کا استعمال معاوضات محضہ میں الصاق کے معنی میں ہوگا اور یہ معنی مجازی ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں، وجہ یہ ہے کہ الصاق اور لزوم میں مناسبت موجود ہے، اس لئے کہ جو شیء لازم ہو وہ ملصق ہوتی ہے اور جو ملصق ہو وہ لازم ہوتی ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کہتا ہے ''بِعتُ منك هذا العبد علی ألف'' تو یہاں ''علیٰ'' الصاق کے لئے ہے اور معنی ہوگا ''بـألف'' لیکن یہ مجازی طور پر ہے، اس لئے کہ حقیقی طور پر بیوع شرط کو قبول نہیں کرتے، اگر حقیقی معنی مراد لیا جائے تو پھر یہ بیع قمار بن جائے، اس لئے کہ حقیقی معنی شرط ہے اور شرط ہمیشہ علی خطر الوجود ہوتی ہے، یہاں معنی ہوگا، ہوسکتا ہے کہ بیع ہو اور ہوسکتا ہے کہ بیع نہ ہو، یہ قمار ہے، لہٰذا ہم نے کہا یہاں مجاز مراد ہے۔

وکذا فی الطلاق عندهما کہتے ہیں کہ طلاق میں بھی ''علیٰ'' کا استعمال معنی مجازی پر ہوگا صاحبین کے ہاں اور امام صاحبؒ کے ہاں معنی حقیقی مراد ہوگا، اس لئے کہ وہ اصل ہے، اور اس کا معنی حقیقی شرط ہے، لہٰذا یہاں پر ''علیٰ'' شرط کے لئے ہوگا، ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ کسی خاتون نے اپنے شوہر سے کہا ''طلّقنی ثلثاً علی ألف'' تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ ''علیٰ'' شرط کے لئے ہے، معنی یہ ہے کہ ایک ہزار دینے کی شرط پر مجھے تین طلاقیں دے دو، اب اگر اس نے ایک طلاق دے دی تو ضابطہ یہ ہے کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتے، لہٰذا کچھ نہیں ملے گا، اگر دوسری دے دی تو بھی کچھ نہیں ملے گا، ہاں تین دے دیں تو ہزار ملے گا۔

اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہاں ''علیٰ'' بمعنی باء ہے مجازاً اور عوض کے معنی میں ہے، لہٰذا اگر اس نے ایک طلاق دے دی تو اس کو ہزار کا ثلث یعنی ۳۳۳ روپے ۳۳ پیسے ملیں گے اس لئے کہ عوض کے اجزاء، معوض پر تقسیم ہوتے ہیں۔

حرف ''مِنْ'' کا بیان

وأما ''مِنْ'' فقد مرّ مسائلها......: حروف جارہ میں سے ایک حرف من ہے اور یہ دسواں حرف ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عام کی فصل میں جہاں ''مَنْ شئتَ مِنْ عبیدی'' کے مسائل ذکر ہوئے ہیں وہاں اس کی

تفصیل بھی گزر چکی ہے، لہٰذا وہاں دیکھ لی جائے۔

حرفِ ''الیٰ'' کی پہلی تفصیل

"إلى" لانتهاء الغاية فصدر الكلام إن احتمله فظاهر، أي: إن احتمل الانتهاء إلى الغاية، وإلا فإن أمكن تعلقه بمحذوف دلّ الكلام عليه فذاك، نحو: بعتُ إلى شهر يتأجل الثمن؛ لأن صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء إلى الغاية لكن يمكن تعلق قوله إلى شهر بمحذوف دلّ الكلام عليه، فصار كقوله: بعت وأجلت الثمن إلى شهر وإن لم يمكن، أي: وإن لم يمكن تعلقه بمحذوف دلّ الكلام عليه يحمل على تأخير صدر الكلام إن احتمله أي: التأخير، نحو: أنتِ طالق إلى شهر ولا ينوي التأخير، والتنجيز يقع عند مضي شهر، وعند زفرؒ يقع في الحال فيبطل قوله إلى شهر.

ترجمہ: الـی انتہاءِ غایت (مسافت) کے لئے ہے، پس صدرِ کلام اگر اس کا احتمال رکھتا ہے تو ظاہر ہے (کہ اسی معنی پر محمول کیا جائے گا) اور اگر صدرِ کلام اس کا احتمال نہ رکھتا ہو تو اگر اس کا تعلق ایسے محذوف کے ساتھ ممکن ہو جس پر کلام دلالت کرتا ہو تو وہی ہوگا (یعنی اس کو محذوف سے متعلق کیا جائے گا)، جیسے "بعتُ إلى شهر" تو ثمن کو ایک ماہ تک مؤخر کیا جائے گا، اس لئے کہ صدرِ کلام جو کہ بیع ہے انتہاءِ غایت کا احتمال نہیں رکھتا لیکن "إلى شهر" کا تعلق ایسے محذوف کے ساتھ ممکن ہے جس پر کلام دال ہے، پس تقدیر ہوگی "بعت وأجلتُ الثمن إلى شهر" اور اگر اس کا تعلق ایسے محذوف کے ساتھ ممکن نہ ہو جس پر کلام دال ہے تو اس کو صدرِ کلام کی تاخیر پر محمول کیا جائے گا اگر تاخیر کا احتمال رکھتا ہو، جیسے "أنت طالق إلى شهر" (جب کہ اس کا قائل) تاخیر و تنجیز کا ارادہ نہیں کرتا، تو ایک ماہ گزرنے پر طلاق واقع ہو جائے گی اور امام زفرؒ کے ہاں طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی، اور اس کا قول "إلى شهر" باطل ہو جائے گا۔

حرفِ ''إلیٰ'' میں چار طرح کی تفاصیل

تفصیلِ اول: گیارہواں حرف "إلى" ہے۔ إلى انتہاءِ غایت کے لئے آتا ہے، إلى کے بارے میں کافی تفصیل ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں تین صورتیں ہیں:

❶ پہلی صورت صدرِ کلام انتہاء کا احتمال رکھتا ہو۔ مثلاً "سرت من الكوفة إلى البصرة". تو اس صورت میں ''إلیٰ'' غایہ کے لئے ہوگا۔

❷ صدر کلام انتہاء کا احتمال تو نہیں رکھتا البتہ إلی کو کسی محذوف سے متعلق کرنا درست ہے جس پر کلام دال ہے تو پھر إلی کو محذوف سے متعلق کریں گے، مثلاً: کوئی شخص کہتا ہے "بعت إلی شهر" اس میں "إلی شهر" کو ہم محذوف سے متعلق کریں گے اور تقدیر عبارت ہوگی "بعت وأجلتُ الثمن إلی شهر" اس کی وجہ یہ ہے کہ صدر کلام یعنی بیع وہ انتہاء کا احتمال نہیں رکھتی لیکن "إلی" کو محذوف سے متعلق کرنا ممکن ہے اور کلام اس پر دال ہے۔

❸ تیسری صورت یہ ہے کہ صدر کلام میں انتہاء کا کوئی احتمال نہیں اور "إلی" کو کسی محذوف سے بھی متعلق نہیں کر سکتے لہٰذا إلی کو تاخیر پر محمول کریں گے، مثلاً: کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے "أنت طالق إلی شهر" تاخیر و تنجیز کی نیت بھی نہیں کرتا تو ایک مہینہ گزرنے پر طلاق واقع ہوگی، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ہے کہ "إلی شهر" باطل ہو جائے گا لہٰذا فی الحال طلاق پڑ جائے گی۔

حرفِ "الی" کی دوسری تفصیل

"ثم" الغاية إن كانت غاية قبل تكلمه نحو: بعتُ هذا البستان من هذا الحائط إلى ذاك، وأكلت السمكة إلى رأسها، لا تدخل تحت المغيا، وإن لم تكن أي: وإن لم تكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام إن لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك، نحو أتموا الصيام إلى الليل، فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل، فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم إليها، فقوله: فكذلك جواب الشرط أي لا تدخل الغاية تحت المغيا و إن تناول أي تناول صدر الكلام الغاية، نحو اليد فإنها تتناول المرفق فذكرها لإسقاط ما ورائها، أي: ذكر الغاية يكون لإسقاط ما وراء الغاية نحو: ﴿إلى المرافق﴾، فتدخل تحت المغيا.

ترجمہ: پھر غایت اگر تکلم سے پہلے غایت ہو جیسے "بعت هذا البستان من هذا الحائط إلى ذاك" اور "أكلت السمكة إلى رأسها" تو غایہ مغیا کے تحت داخل نہیں ہوگی، اور اگر غایت قبل التکلم غایت نہ ہو تو اگر صدر کلام اس کو شامل نہ ہو تو یہ مد حکم کے لئے ہوگی اور یہ غایہ بھی مغیا کے تحت داخل نہیں ہوگی، جیسے ﴿أتموا الصيام إلى الليل﴾ صدر کلام غایت کو شامل نہیں جو کہ "لیل" ہے یہ غایت مد حکم کے لئے ہوگی۔ مصنفؒ کا قول "فكذلك" جواب شرط ہے یعنی غایہ مغیا کے تحت داخل نہیں ہوگی۔

اور اگر صدر کلام غایت کو شامل ہو جیسے "ید" یہ مرفق (یعنی کہنی) کو شامل ہے تو یہ غایت اپنے ماوراء کو

ساقط کرنے کے لئے ہوگی، یعنی غایت کا ذکر ماوراء الغایۃ کے اسقاط کے لئے ہوگا، جیسے ﴿إلـــى المرافق﴾ تو غایہ مغیا کے تحت داخل ہوگی۔

تفصیل دوم

یہ لفظ "إلى" کی دوسری تفصیل ہے کہ "إلى" غایت کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ غایت کی دو صورتیں ہیں:

❶ وہ غایت جو تکلم سے پہلے موجود ہو، مثلاً: "بعت هذا البستان من هذا الحائط إلى ذاك" اور أكلت السمكة إلى رأسها یہاں غایت پہلے سے موجود ہے تو اس صورت میں غایت مغیا کے تحت داخل نہ ہوگی، مثلاً: بستان تو بک گیا لیکن دیواریں شامل نہیں اور مچھلی ساری کھالی لیکن سر شامل نہیں۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ غایت تکلم سے پہلے موجود نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

① صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو تو اس غایت کو غایت الامتداد کہتے ہیں، یعنی یہ غایہ حکم کو اپنے تک کھینچ لیتی ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ غایت خود حکم مغیا میں شامل نہیں ہوتی، مثلاً: ﴿أتموا الصيام إلى الليل﴾ یہاں صدر کلام جو کہ اتمام صیام ہے، یہ "لیل" کو شامل نہیں، لہٰذا "إلى الليل" کی غایت، غاية الامتداد ہے اور غایۃ مغیا میں داخل نہیں۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ صدر کلام غایت کو شامل ہو تو ایسی صورت میں یہ غایت، غایۃ الاسقاط کہلاتی ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اپنے ماوراء کو ساقط کر دیتی ہے لیکن خود مغیا کے حکم میں شامل ہوتی ہے، جیسے ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ مرافق اپنے سے اوپر والے حصے سے غَسل کے حکم کو ساقط کرنے کے لئے ہے اور خود مع الید غُسل کے حکم میں داخل ہے۔

حرف "إلى" کی تیسری تفصیل

وللنحويين في "إلى" أربعة مذاهب: الدخول إلا مجازاً أي: دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا إلا مجازا، وعكسه أي: المذهب الثاني هو أن لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا إلا مجازاً، كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب، والاشتراك أي: المذهب الثالث هو الاشتراك أي: دخول الغاية تحت المغيا في "إلى" بطريق الحقيقة۔ وعدم الدخول أيضاً بطريق الحقيقة والدخول إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها، وعدمه إن لم يكن هذا هو المذهب الرابع، وما ذكرنا في الليل، وهو أن صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا، والمرافق وهو أن صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا

الرابع أي: معنى ما ذكرنا، ومعنى ما ذكره النحويون في المذهب الرابع شيء واحد، وإنما الاختلاف في العبارة فقط، فإن قول النحويين: إن الغاية إن كانت من جنس المغيا معناه أن لفظ المغيا إن كان متناولاً للغاية، وإنما اخترنا هذا المذهب الرابع؛ لأن الأخذ به عمل بنتيجة المذاهب الأربعة؛ لأن تعارض الأولين أوجب الشك، وكذا الاشتراك أوجب الشك، فإن كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك، وإن تناولها لا يثبت خروجها بالشك.

ترجمہ: "إلى" میں نحویین کے چار مذاہب ہیں: ۱- دخول مگر مجازاً، یعنی غایت کے حکم کا دخول مغیا کے حکم کے تحت مگر مجازاً۔ ۲- اس کا عکس یعنی مذہب ثانی یہ ہے کہ غایہ مغیا کے حکم کے تحت داخل نہیں مگر مجازاً جیسے "مرافق" اس مذہب کے مطابق مرافق کا مغیا کے حکم کے تحت دخول مجازاً ہے۔ ۳- اشتراک یعنی مذہب ثالث یہ ہے کہ اشتراک ہو یعنی "إلى" میں غایہ کا دخول مغیا کے تحت بطور حقیقت ہوگا اور عدم دخول بھی بطور حقیقت ہوگا۔ ۴- اگر "الى" کا مابعد ماقبل کی جنس سے ہے تو دخول ہوگا اور اگر نہیں تو نہیں ہوگا، یہی مذہب رابع ہے، اور جو ہم نے "لیل" میں ذکر کیا ہے کہ صدر کلام جب غایہ کو شامل نہیں ہوگا تو غایہ مغیا کے تحت داخل نہیں ہوگی اور جو ہم نے "مرافق" میں ذکر کیا ہے کہ صدر کلام جب غایہ کو شامل ہوگا تو یہ غایہ مغیا کے تحت داخل ہوگی یہ مذہب رابع کے موافق ومناسب ہے، یعنی جو ہم نے ذکر کیا ہے اس کا معنی اور نحویوں کے مذہب رابع میں ذکر کردہ قول کا معنی ایک ہی ہے۔ اختلاف صرف عبارت میں ہے پس نحویوں کا قول کہ "غایہ اگر مغیا کی جنس سے ہو" اس کا معنی یہ ہے کہ لفظ مغیا اگر غایت کو شامل ہو، ہم نے یہ مذہب رابع اس لئے اختیار کیا کہ اس کو اختیار کرنا مذاہب اربعہ کے نتیجہ پر عمل کرنا ہے، اس لئے کہ پہلے دو مذاہب کا تعارض شک کو واجب کرتا ہے اور اشتراک یعنی مذہب ثالث بھی شک کو واجب کرتا ہے (اس لئے کہ وہ تعارض کو واجب کرتا ہے اور تعارض سے شک پیدا ہوتا ہے)، پس اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو تو اس غایت کا دخول مغیا کے حکم کے تحت ثابت نہیں ہوگا، اور اگر غایت کو شامل ہو تو اس کا خروج شک سے ثابت نہیں ہوگا۔

تفصیل ثالث

لفظ "إلى" برائے غایت کی یہ تیسری تفصیل ہے، "إلى" کے متعلق نحویوں کے چار مذاہب ہیں:

❶ پہلا مذہب یہ ہے کہ الدخول الا مجازاً یعنی غایہ مغیا میں داخل ہوگی حقیقی طور پر، ہاں کبھی مجازاً داخل نہ ہوگی تو داخل ہونا حقیقت، اور داخل نہ ہونا مجاز۔

❷ دوسرا مذہب بالکل اس کے برعکس ہے، کہ غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی حقیقی طور پر ہاں کبھی مجازاً داخل ہوگی تو داخل نہ ہونا حقیقت اور داخل ہونا مجاز اس مذہب کے مطابق "مرافق" مجازاً مغیا کے تحت داخل ہونگے۔

❸ تیسرا مذہب یہ ہے کہ "إلی" میں غایہ کبھی مغیا میں داخل ہوگی بطور حقیقت اور کبھی داخل نہ ہوگی یہ بھی بطورِ حقیقت، داخل نہ ہونا بھی حقیقت اور داخل ہونا بھی حقیقت۔

❹ چوتھا مذہب جو گذشتہ تفصیل کے نمبر ۲ کی دو صورتوں سے ملتا جلتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر "إلی" کا مابعد ماقبل کی جنس سے ہو تو غایت، مغیا میں داخل ہوگی اور اگر ہم جنس نہ ہو تو داخل نہ ہوگی۔ فقہاء کی سابقہ تفصیل اور مذہبِ رابع میں صرف الفاظ اور عبارت کا فرق ہے، باقی نتیجہ اور معنی دونوں ایک ہی ہے، اس لئے کہ نحویین کا قول "ان الغاية إن كانت من جنس المغيا" اگر غایہ مغیا کی ہم جنس ہو، اس کا معنی ہمارے الفاظ میں یہ ہے کہ لفظِ مغیا اگر غایہ کو شامل ہو، اور ان کا قول: "إن لم يكن" یعنی اگر غایہ مغیا کی ہم جنس نہ ہو، اس کا معنی ہمارے الفاظ میں یہ ہے کہ غایہ مغیا کو شامل نہ ہو۔

باقی ہم نے پہلے، دوسرے اور تیسرے مذہب کو چھوڑ کر مذہب رابع کا انتخاب کیا۔ وجہ یہ ہے کہ مذہب اول و دوم میں تعارض کی وجہ سے شک پیدا ہوتا ہے، اور مذہب ثالث کا اشتراک بھی تعارض کو واجب کرتا ہے، جس سے شک پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا شک والی باتوں کو ہم نے چھوڑ کر دوٹوک بات کو لے لیا۔

حرفِ "إلی" کی چوتھی تفصیل

وبعض الشارحين قالوا: هي غاية للإسقاط فلا تدخل تحته، أي: بعض المتأخرين من أصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله بينوا بهذا الوجه وهو أن "إلى" للغاية، والغاية لاتدخل تحت المغيا مطلقاً لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للإسقاط فلا تدخل تحت الإسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورةً، وذلك؛ لأن اليد لما كانت اسماً للمجموع لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع؛ لأن غسل المجموع إلى المرافق محال فقوله ﴿إلى المرافق﴾ يفهم منه سقوط البعض، ومعلوم أن البعض الذي سقط غسله هو البعض الذى يلي الإبط فقوله: ﴿إلى المرافق﴾

غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط. فإن قال: "له عليّ من درهم إلى عشرة" يدخل الأول للضرورة؛ لأنه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله، فتجب تسعة، وعندهما تدخل الغايتان فتجب عشرة، وعند زفر لا تدخل الغايتان فتجب ثمانية، وتدخل الغاية في الخيار عنده أي باع على أنه بالخيار إلى غد، يدخل الغد في الخيار أي: يكون الخيار ثابتاً في الغد عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن قوله على أنه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله: "إلى الغد" لإسقاط ما وراءه، وكذا في الأجل واليمين في رواية الحسن عنه أي: عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى لما ذكرنا في المرافق، أما الاجل فنحو: "بعت إلى رمضان" أي: لا أطلب الثمن إلى رمضان، وأما اليمين فنحو: لا أكلم زيداً إلى رمضان، فإن قوله لا أطلب الثمن و لا أكلم يتناول العمر، فقوله إلى رمضان لإسقاط ما وراءه.

ترجمہ: بعض شراح نے فرمایا ہے کہ یہ غایت (یعنی الی المرافق میں) برائے اسقاط ہے، پس مغیا کے تحت داخل نہیں ہوگی یعنی احناف میں سے بعض متاخرین نے علماء متقدمین کے کلام کی شرح اس طرح بیان کی ہے کہ "الی" برائے غایت ہے، اور غایت مغیا کے تحت مطلقا داخل نہیں ہوتی۔ لیکن یہاں پر غایت برائے غسل نہیں بلکہ غایہ برائے اسقاط ہے پس یہ اسقاط کے تحت داخل نہیں ہوگی تو لامحالہ غسل کے تحت داخل ہوگی۔ اس لئے کہ جب "یــد" مجموع کا نام ہے تو یہ غایت، غایہ برائے غسل مجموع نہیں ہوگی اس لئے غسلِ مجموع، مرافق تک محال ہے، پس "إلى المرافق" سے بعض کا سقوط معلوم ہوتا ہے اور یہ بعض جس کا دھونا ساقط ہوگیا ہے وہ بعض ہے جو بغل سے ملا ہوا ہے پس "إلى المرافق" اس بعض کے غسل کے سقوط کے لئے غایت ہوگی لہٰذا یہ سقوط کے تحت داخل نہیں ہوگی۔

اگر کسی نے کہا کہ "له عليّ من درهم إلى عشرة" تو اول لامحالہ داخل ہوگا اس لئے کہ یہ مافوق کا جز ہے اور کل جز کے بغیر محال ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آخری داخل نہیں ہوگا تو ۹/ درہم واجب ہونگے اور صاحبین کے ہاں دونوں غایتیں داخل ہونگی تو ۱۰/ درہم واجب ہونگے اور امام زفرؒ کے ہاں دونوں غایتیں داخل نہیں ہوں گی تو ۸/ درہم واجب ہونگے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے ہاں خیار میں غایہ مغیا کے تحت داخل ہوگی، یعنی اس شرط پر بیچا کہ "أنه بالخيار إلى الغد" کل تک اسے خیار حاصل ہوگا تو کل بھی خیار میں داخل ہوگا، یعنی امام صاحبؒ کے نزدیک خیار کل کے دن میں ثابت ہوگا اس لئے کہ اسکا یہ

قول "علی أنه بالخیار" مابعد الغد کو بھی شامل تھا تو "إلی الغد" ماوراء الغد کے اسقاط کے لئے ہوگا۔
اسی طرح امام صاحب سے حسن بن زیاد کی ایک روایت ہے کہ مدت اور قسم میں بھی یہی حکم ہوگا اس وجہ سے جو ہم نے "مرافق" میں بیان کی ہے، بہر حال مدت جیسے "بعتُ إلی رمضان" یعنی میں رمضان تک ثمن طلب نہیں کروں گا اور یمین جیسے "لا أکلم زیداً إلی رمضان" پس اس کا قول "لا أطلب الثمن" اور "لا أکلم" تمام عمر کو شامل تھا، تو "إلی رمضان" ماوراء رمضان کے اسقاط کے لئے ہے۔

تفصیل رابع

تفصیل میں جانے سے پہلے تمہیداً یہ بات سمجھنی چاہئے کہ "ید" کا اطلاق کہنیوں سے لیکر بغل تک پورے مجموع پر ہوتا ہے، اس کے بعد یہ سمجھنا ضروری ہے کہ غایت کبھی اسقاط کے لئے ہوتی ہے اور کبھی حکم کو دراز کرنے کے لئے، پہلے کو غایۃ الاسقاط اور دوسرے کو غایۃ الامتداد کہتے ہیں۔

اب تفصیل یہ ہے کہ بعض متاخرین شارحین کا کہنا ہے کہ غایت کبھی بھی مغیا کے تحت داخل نہیں ہوتی۔ ان پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مرافق میں کیوں داخل ہے؟ وہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ دیکھیں "ید" کا اطلاق انگلیوں سے لے کر بغل تک پورے ہاتھ پر ہوتا ہے اور غایت اسقاط کے لئے ہوتی ہے لہٰذا جب "إلی المرافق" کا ذکر ہوا تو معلوم ہوا کہ مجموعہ "یـــد" کا دھونا فرض نہیں، کیوں کہ مجموع ید کا مرافق تک دھونا محال ہے اس لئے ہم نے بغل کی طرف سے مرافق کو غایت بنایا ساقط الغسل کے لئے اب مرافق جو غایت ہے یہ غسل کے لئے نہیں بلکہ اسقاطِ غسل کے لئے غایت ہے یعنی جو حصہ دھویا نہیں جاتا، لہٰذا مرافق عدم غسل کے لئے غایہ ہے، یہ عدم غسل میں داخل نہیں ہوگا، غسل میں داخل ہوگا اور اس کا دھونا وضو میں فرض ہوگا۔

فإن قال: له علي ...... : یہ ایک تفریعی مسئلہ ہے کہ غایت مغیا کے تحت داخل ہے یا نہیں؟ پھر ایک غایت ابتداء ہے اور ایک غایتِ انتہاء ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں اگر کسی نے کہا: "له علیّ من درهم إلی عشرة" یہاں دو غایتوں کا ذکر ہے ایک ابتداء غایت ہے اور ایک انتہاء غایت، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پہلی غایت داخل ہوگی، اس لئے کہ یہ اپنے مافوق کا جزء ہے اور کل جزء کے بغیر نہیں پایا جاتا، البتہ دوسری غایہ داخل نہیں ہوگی لہٰذا صرف نو درہم واجب ہوں گے، صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں غایتیں داخل ہونگی لہٰذا دس درہم لازم ہوں گے اور امام زفر فرماتے ہیں دونوں غایتیں داخل نہ ہونگی لہٰذا آٹھ درہم واجب ہونگے۔

وقد تدخل الغاية في الخيار ...... : خیار کے اندر اگر غایہ کا ذکر ہو تو امام صاحب کے ہاں یہ غایت خیار

میں داخل ہوگی مثلاً: ایک شخص کہتا ہے "لي الخيار إلى الغد" امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ غایت غایۃ الاسقاط ہے، اس لئے کہ اگر صرف یہ کہتا "لي الخيار" تو اس کو تین دن کے لئے خیار ہوتا، لیکن جب اس نے "إلى الغد" کہا تو اس نے خود مابعد الغد کو ساقط کر دیا۔ جب غایت اسقاط کے لئے ہو تو پھر غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے، لہٰذا "غد" خیار میں داخل ہوگا۔

وكذا في الأجل واليمين...... : اسی طرح اجل اور یمین میں بھی غایت مغیا میں داخل ہے، بقول حسن بن زیاد عن ابی حنیفہؒ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ایک آدمی کہتا ہے "بعتُ إلى رمضان" اس کا مطلب یہ ہے کہ "بعت وأجلت الثمن إلى رمضان" اس میں "إلى رمضان غاية الإسقاط" ہے اور یمین میں غایت مثلاً: ایک شخص کہتا ہے "لا أكلم زيداً إلى رمضان" یہ بھی غایۃ الاسقاط ہے اور غایہ مغیا میں داخل ہے، اس لئے کہ اگر یہاں رمضان کی قید نہ لگائی جاتی تو ہمیشہ کے لئے تاجیل ثمن اور عدم تکلم ثابت ہوتا تو جب اس نے ''رمضان'' کی قید لگائی تو یہ غایہ، اسقاط کے لئے ہے، لہٰذا خود غایہ مغیا میں داخل ہوگی۔

حرف ''في'' کا بیان

"في" للظرف، والفرق ثابت بين إثباته وإضماره، نحو: "صمتُ هذه السنة" يقتضي الكل، بخلاف صمت في هذه السنة، فلهذا في: "أنت طالق غداً" يقع في أول النهار ليكون واقعاً في جميع الغد، وفي الغد إن نوى آخر النهار يصح، ولو قال: أنت طالق في الدار، تطلق في الحال، إلا أن ينوي في دخولك الدار فتعلق به، وقد تستعار للمقارنة إن لم تصلح ظرفاً، نحو: أنت طالق في دخولك الدار، فتصير بمعنى الشرط، فلا يقع بأنت طالق في مشية الله، ويقع في علم الله؛ لأنه يراد به المعلوم، اعلم أن التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم، فلا يقال: أنت طالق إن علم الله وذلك؛ لأن مشية الله تعالىٰ متعلقة ببعض الممكنات دون البعض، فأما علم الله تعالىٰ فإنه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات، فقوله: في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد أن هذا ثابت في معلوم الله.

ترجمہ: في برائے ظرفیت ہے اور اس کے حذف واثبات میں فرق ثابت ہے، جیسے "صمت هذه السنة" (میں نے اس سال روزے رکھے) یہ کل سنہ کا تقاضا کرتا ہے برخلاف "صمتُ في هذه السنة" کے کہ یہ کل سنہ کا تقاضا نہیں کرتا، اسی وجہ سے "أنت طالق غداً" میں طلاق اول النہار میں واقع ہوگی تا کہ یہ پورے غد میں واقع ہو اور "في الغد" کی صورت میں اگر دن کے آخری حصے کی نیت کی تو صحیح

ہوگی، اور اگر کہا: "أنت طالق في الدار" تو فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی، مگر یہ کہ وہ اس سے دخول دار مراد لے تو دخول کے ساتھ معلق ہوجائے گی اور "فـــي" کو کبھی مقارنت کے لئے استعارۃً لیا جاتا ہے اگر وہاں ظرف کی صلاحیت نہ ہو، جیسے "أنـت طالق في دخولك الدار" تو یہ شرط کے معنی میں ہوجائے گا۔ پس "أنـت طـالـق في مشية الله" سے طلاق واقع نہیں ہوگی اور "في عـلـم الله" سے واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ اس سے معلوم مراد لیا جاتا ہے۔ جان لو کہ تعلیق بالمشیۃ معروف ہے نہ کہ تعلیق بالعلم، پس یہ نہیں کہا جائے گا: "أنت طالق إنْ علم الله" اس لئے کہ اللہ کی مشیت بعض ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور بعض کے ساتھ نہیں جب کہ علم اللہ تمام ممکنات اور ممتنعات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، پس اس کے قول "في علم الله" سے تعلیق مراد نہیں لی جائے گی پس مراد یہ ہوگا کہ میں نے طلاق دی اور یہ طلاق اللہ تعالیٰ کی معلومات میں ثابت ہے۔

في للظرف والفرق ثابت......

بارہواں حرف "فـــي" ہے جو حروف جارہ میں سے ایک حرف ہے اور ظرفیت کے لئے آتا ہے لیکن کبھی الفاظ میں ہوگا اور کبھی محذوف ہوگا، جب الفاظ میں ہو تو اس کا حکم کچھ اور ہوگا اور جب محذوف ہو تو حکم کچھ اور ہوگا۔ جب "في" الفاظ میں ہو تو استیعاب کا تقاضہ نہیں کرے گا اور اگر محذوف ہو تو استیعاب کا تقاضہ کرتا ہے جیسے "صمت فـي هذه السنة" اور "صـمت هذه السنة" اس دوسری صورت میں "في" مقدر پورا سال روزے رکھنے کا تقاضا کرتا ہے بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں "فـــي" مذکور پورا سال روزہ رکھنے کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ بعض سنہ میں روزے رکھنا کافی ہے، اسی طرح اگر کوئی اپنی بیوی سے کہتا ہے "أنت طالق غداً" یہاں "في" مقدر ہے، تو طلاق کا حکم کل کو بھی شامل ہے صبح سویرے طلاق واقع ہوجائے گی اگر اس کے مقابلے میں کہا "أنت طـالـق في غدٍ" تو اس صورت میں اگر شام کی نیت کرلی تو اس کی تصدیق کی جائے گی، اگر کوئی کہتا ہے "أنـت طـالـق في الدار" اس کے الفاظ کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اس خاتون کو گھر میں طلاق ہو باہر نہ ہو، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ طلاق ایسی چیز ہے جو کسی مکان کے ساتھ مخصوص نہیں لہٰذا "في الدار" کے الفاظ لغو ہوجائیں گے اور فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی، ہاں اگر یہ شخص في الدار سے یہ نیت کرتا ہے کہ أنـت طـالـق في دخولك الدار تو پھر اس کا اعتبار کیا جائے گا اور گھر میں داخل ہونے پر اسے طلاق پڑ جائے گی۔

وقـد تستـعـار للمقارنة......: "في" کبھی استعارۃً مقارنت کے معنی میں آتا ہے اگر ظرف نہ بن سکے،

جیسے أنت طالق في دخولك الدار أي: مع دخولك الدار تو جب تک گھر میں داخل نہیں ہوتی تب تک طلاق نہیں، کیونکہ "في" بمعنی شرط ہوگیا ہے لہذا اگر کوئی شخص "في" کو "مع" کے معنی میں لیتے ہوئے اپنی بیوی سے کہے "أنت طالق في مشية الله" تو اس صورت میں طلاق نہیں پڑے گی اور اگر کہا "أنت طالق فی علم الله" تو ایسی صورت میں فی الحال طلاق پڑے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی کلام کو خدا کی مشیت سے متعلق کرنا یہ متعارف بین الناس ہے اور خدا کے علم کے ساتھ متعلق کرنا یہ متعارف بین الناس نہیں اور مشیت بعض ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور بعض کے ساتھ نہیں، کیونکہ بعض ممکنات ایسے ہیں جو سرے سے عالم وجود میں نہیں ہیں تو ان کے وجود کے ساتھ مشیت متعلق نہ ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے بعد تخلف نہیں ہوسکتا، معلوم ہوا کہ ممکناتِ معدومہ کے وجود سے مشیت کا تعلق قائم نہیں تو اب مشیت الٰہی مترددالوقوع ہوئی کہ یہ مشیت کسی شی کے ساتھ متعلق ہو یا نہ ہو، ایسی شیء شرط کے درجہ میں لائی جاسکتی ہے، لہٰذا "أنت طالق إن شاء الله" معلق بالشرط ہے اور وقوع شرط کا ہمیں علم نہیں ہوسکتا لہٰذا طلاق نہیں پڑے گی، کیونکہ وقوع شرط یقینی نہیں، باقی رہ گیا علم تو وہ تمام ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے بمعہ ممتنعات کے، لہٰذا یہ مترددبین أن یقع وأن لا یقع نہیں، تو اس کو شرط کے درجہ میں نہیں لایا جاسکتا تو مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ تمہاری طلاق اللہ تعالیٰ کی معلومات میں ثابت ہے، لہٰذا فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی۔

"اسماءِ ظروف" کا بیان

أسماء الظروف "مع" للمقارنة فيقع ثنتان إن قال لغير المدخول بها: "أنت طالق واحدةً مع واحدة"، و "قبل" للتقديم فتقع واحدةً إن قال لها أي: لغير المدخول بها: "أنت طالق واحدة قبل واحدة"؛ لأن القبلية صفة للطلاق المذكور أولاً فلم يبق محلاً للآخر، وثنتان لو قال قبلها أي تقع ثنتان إن قال لغير المدخول بها: "أنت طالق واحدةً قبلها واحدة"؛ لأن الطلاق المذكور أولا واقع فى الحال، والذي وصف بأنه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع أيضاً فى الحال بناء على أنه لو قال: أنت طالق أمس يقع في الحال فتقعان معاً، و "بعد" على العكس أي: لو قال لغير المدخول بها: "أنت طالق واحدةً بعد واحدة" تقع ثنتان لما بينا فى قوله قبلها واحدة، ولو قال لها: "أنت طالق واحدةً بعدها واحدة" تقع واحدة لما بينا فى قوله: قبل واحدة، و "عند" للحضرة فقوله: لفلان عندي ألف، يكون وديعةً؛ لأنه لا يدل على اللزوم.

ترجمہ: اسمائے ظروف: ''مع'' مقارنت کے لئے آتا ہے، اگر غیر مدخول بہا کو کہا: "أنت طالق واحدة مع واحدة" تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اور قبل برائے تقدیم ہے پس اگر غیر مدخول بہا سے کہا: "أنت طالق واحدة قبل واحدة" تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس لئے کہ قبلیت اس طلاق کی صفت ہے جو اوّلاً مذکور ہے پس دوسری طلاق کے لئے محل باقی نہیں رہے گا، (عورت کے غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے) اور اگر "قبلها" کہا تو دو طلاقیں ہوں گی، یعنی اگر غیر مدخول بہا سے کہا کہ "أنت طالق واحدة قبلها واحدة" تو دو طلاقیں واقع ہونگی اس لئے کہ وہ طلاق جو (اس کلام میں) پہلے مذکور ہے فی الحال واقع ہوگی، اور وہ طلاق جس کی یہ صفت بیان کی گئی ہے کہ وہ اس طلاقِ واقع فی الحال سے پہلے ہے وہ بھی اس وقت واقع ہوگی۔ اس پر بنا کرتے ہوئے کہ اگر کسی نے کہا "أنت طالق أمس" تو طلاق ابھی واقع ہوگی۔ پس دونوں ایک ساتھ واقع ہونگی۔

اور "بعد" اس کے برعکس ہے، یعنی اگر غیر مدخول سے کہا کہ "أنت طالق واحدة بعد واحدة" تو دو طلاقیں واقع ہونگی اس وجہ سے جو ہم نے "قبلها واحدة" میں بیان کی، اور اگر کہا: "أنت طالق واحدة بعدها واحدة" تو ایک طلاق واقع ہوگی اس وجہ سے جو ہم نے "قبل واحدة" میں بیان کی۔ اور "عند" حضور کے لئے ہے پس اس کا یہ قول: "لفلان عندي ألف" ودیعت ہوگا اس لئے کہ یہ لزوم پر دلالت نہیں کرتا۔

أسماء الظروف "مع" للمقارنة......

اسماءِ ظروف کا بیان ہے، ان میں سے ایک لفظ "مع" ہے جو مقارنت کے لئے آتا ہے، لہٰذا اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا "أنت طالق واحدة مع واحدة" تو دو طلاقیں پڑ جائیں گی، ان ہی اسماءِ ظروف میں سے ایک لفظ "قبل" ہے یہ تقدیم کے لئے آتا ہے یعنی جس کا وصف بنے گا وہی مقدم ہوگا، تو اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا "أنت طالق واحدة قبل واحدة" تو ایک طلاق پڑ جائے گی، لیکن اگر اسی "قبل" کے ساتھ ضمیر "ھا" لگا دیتا ہے مثلاً: "أنت طالق واحدة قبلها واحدة" کہتا ہے تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اس لئے کہ ان الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ تجھے فی الحال ایک طلاق ہو، اور ایک طلاق اس سے پہلے میں نے دی ہے، لہٰذا فی الحال والی طلاق تو ابھی واقع ہو جائے گی، اور جس طلاق کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ میں نے ایک طلاق پہلے دی ہے تو وہ بھی فی الحال واقع ہو جائے گی، اور پہلے دی ہوئی طلاق کے فی الحال واقع ہونے پر دلیل یہ ہے کہ کسی نے کہا "أنت طالق أمس" تو فی الحال طلاق واقع ہوگی لہٰذا اگر کوئی ماضی کی طلاق کا ذکر کرے تو وہ فی الحال واقع ہو جاتی ہے تو ایک طلاق "طالق

واحدة" سے پڑے گی اور ایک "قبلها واحدة" سے، لہٰذا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ ان ہی اسماءِ ظروف میں سے "بعد" ہے اور اس کا حکم "قبل" کے برعکس ہے، اگر یوں کہا "أنت طالق واحدة بعد واحدة" تو اس صورت میں دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی، ایک تو "انت طالق واحدة" سے اور ایک "بعد واحدة" سے، اس لئے کہ بعد واحدة کا مطلب یہ ہے کہ ایک طلاق میں نے ماضی میں دی تھی، یہ بات پہلے عرض کی گئی ہے کہ ماضی میں طلاق واقع کرنا فی الحال واقع کرنا ہوتا ہے، اگر ضمیر "ھا" لگا دی اور کہا أنت طالق واحدة بعدها واحدة تو ایک طلاق پڑ جائے گی، کیونکہ ان الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ تجھے فی الحال ایک طلاق ہو، اور ایک طلاق میں بعد میں دوں گا، چونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے تو ایک طلاق کے بعد دوسری طلاق کے لئے کوئی محل ہی باقی نہیں رہا، لہٰذا ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ اسماء ظروف میں سے ایک لفظ "عند" حضور کے لئے آتا ہے، یعنی اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ متکلم کے ہاں یہ شی حاضر ہے، لزوم اور وجوب اس میں نہیں، لہٰذا اگر کسی نے کہا لفلان عندي ألف یعنی فلاں کا میرے پاس ہزار روپیہ ہے تو یہ ودیعت ہوگی نہ کہ دین، کیونکہ "عند" کا لفظ لزوم پر دلالت نہیں کرتا، اور دین میں لزوم ہوتا ہے۔

"کلمات شرط" کا بیان

كلمات الشرط "إن" للشرط فقط، فتدخل في أمر على خطر الوجود، فإن قال: إن لم أطلقك فأنت طالق، فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت، فيقع في آخر الحيوة و "إذا" عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط. نحو: وإذا يحاس الحيس يدعى جُنْدبِ، ونحو: وإذا تُصِبْكَ خصاصة فتَجَمَّلِ، وعند البصريين حقيقة في الظرف، وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف، ودخوله في أمر كائن أو منتظر لا محالة.

ترجمہ: کلمات شرط "إن" صرف شرط کے لئے ہے ایسے امر پر داخل ہوتا ہے جو متردد (بین الوجود و عدم الوجود) ہو، اگر کسی نے کہا "إن لم أطلقكِ فأنت طالق" تو شرط جو کہ عدم طلاق قبل الموت ہے وہ موت کے وقت متحقق ہو جائے گی، لہٰذا آخر حیات میں طلاق واقع ہو جائے گی اور "إذا" کوفیین کے نزدیک ظرف اور شرط دونوں کے لئے آتا ہے، جیسے "وإذا يُحاسُ الحيسُ يدعىٰ جندب" (اور جب حلوہ پکایا جاتا ہے تو جندب کو دعوت دی جاتی ہے) اور جیسے "وإذا تصبك خصاصة فتجمل" (اور اگر تجھے مصیبت پہنچے تو زیب و زینت اختیار کر) بصریین کے ہاں "إذا" ظرف میں حقیقت ہے اور کبھی شرط کے لئے آتا ہے معنی ظرفیت کے سقوط کے بغیر۔ یہ امر موجود پر داخل ہوتا ہے یا ایسے امر منتظر پر جس کا وقوع یقینی ہو۔

کلمات الشرط "إن" للشرط فقط......

کلماتِ شرط کا بیان ہے اور ان میں پہلا لفظ "إن" ہے، إن صرف شرط کے لئے آتا ہے۔ لہٰذا جو شئی علی خطر الوجود ہو تو اس پر لفظِ "إن" کا ورود ہوگا، مثلاً: کسی نے اپنی بیوی کو کہا "إن لم أطلقك فأنت طالق" اس کو زندگی کے آخری لمحے میں طلاق واقع ہوگی اگر زندگی بھر طلاق نہیں دی اور یہ عورت میراث سے محروم ہو جائے گی یہ طلاق حسبِ شرط ہوگی، باقی خطر الوجود کا معنیٰ یہ ہے کہ کسی کام کا ہونا نہ ہونا دونوں ممکن ہوں۔ ان کلمات شرط میں سے لفظ "إذا" ہے، اس میں کوفیین اور بصریین کا اختلاف ہے، کوفیین یہ کہتے ہیں کہ یہ ظرف اور شرط دونوں میں بطورِ حقیقت کے استعمال ہوتا ہے، اس کی مثالیں یہ ہیں:

❶ ظرف کی مثال: "إذا يُحاسُ الحيس يدعى جندب" ہے، یعنی "جس وقت حلوہ بنایا جاتا ہے تو اس وقت جندب کو بلایا جاتا ہے"۔

❷ شرط کی مثال: "إذا تصبك خصاصة فَتَجَمَّل" جب آپ کو مصیبت پہنچے تو زیب و زینت اختیار کر، مطلب یہ ہے کہ اپنی مصیبت لوگوں پر ظاہر نہ ہونے دے۔ بصریین یہ کہتے ہیں کہ حقیقۃً تو "إذا" ظرفیت کے لئے ہے اور جب شرط کے لئے استعمال ہو تو مجاز ہوگا اور شرطیت کے ساتھ ظرفیت کا معنیٰ بھی اس میں ہوگا۔ اور "إذا" اس وقت استعمال ہوتا ہے جہاں کوئی امر موجود ہو، یا ایسے کام میں استعمال ہوتا ہے جس کا ہونا یقینی ہو لیکن ابھی ہوا نہ ہو۔

لفظ "متیٰ" کا بیان

و"متىٰ" للظرف خاصة فيقع بأدنى سكوت، في: متىٰ لم أطلقك أنت طالق؛ لأنه وجد وقت لم تطلق فيه، وإن قال إذا أي: إن قال: إذا لم أطلقك فأنت طالق فعندهما كمتى أ ي: كقوله: متى لم أطلقك أنت طالق حتى يقع بأدنى سكوت كما في إذا شئت فإنه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس، أي: لو قال لها: "طلّقي نفسَكِ إذا شئتِ" فإنه كمتى شئتِ بالاتفاق، حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك إن شئت، فإنه يتقيد بالمجلس، فأبو يوسف و محمد رحمهما الله تعالىٰ حمَلا كلمةَ "إذا" على كلمةِ "متى" في قوله: إذا لم أطلقك أنت طالق، كما أن "إذا" محمول على متى بالاتفاق في قوله: طلقي نفسك إذا شئت، وعند أبي حنيفة رحمه الله كان أي: قوله: إذا لم أطلقك أنت طالق عند أبي حنيفة رحمه الله كقوله إن لم أطلقك أنت طالق فاحتاج أبو حنيفة

رحمه الله إلى الفرق، والفرق أنه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال، فلا يقع بالشك، وثمة في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك أي: لما جاء "إذا" بمعنى "متى" و بمعنى "إن"، ففي قوله: إذا لم أطلقك أنت طالق، إن حمل على "متى" يقع في الحال، وإن حمل على " إن" يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال، فلا يقع بالشك، فصار مثل إن وثمة أي: في طلّقي نفسك إذا شئت، لا شك أن الطلاق تعلق في الحال بمشيتها، فإن حمل على "إن" انقطع تعلقه بالمشية، وإن حمل على "متى" لا ينقطع، ولا شكّ أنه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك.

ترجمہ: متیٰ ظرف کے ساتھ خاص ہے تو "متى لم أطلقك أنت طالق" میں ادنی سکوت سے بھی طلاق واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ ایسا وقت پایا گیا جس میں طلاق نہیں دی، اور اگر "إذا" کہا یعنی اگر کہا: "إذا لم أطلقك فأنت طالق" تو صاحبین کے ہاں یہ "متى" کی طرح ہوگا یعنی یہ قول "متى لم أطلقك أنت طالق" کی طرح ہوگا یہاں تک کہ ادنی سکوت کی وجہ سے بھی طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ "إذا شئت" میں "إذا" متی کی طرح ہے، لہٰذا تو طلاق مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگی، یعنی اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "طلّقي نفسك إذا شئت" تو یہ بالاتفاق "متى شئت" کی طرح ہوگا یہاں تک کہ یہ طلاق مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگی، برخلاف "طلقي نفسك إن شئت" کے کہ یہ مقید بالمجلس ہے، صاحبینؒ نے "إذا لم أطلقك أنت طالق" میں کلمہ "إذا" کو کلمہ "متى" پر محمول کیا ہے جیسا کہ "طلقي نفسك إذا شئت" میں کلمہ "إذا" بالاتفاق کلمہ "متى" پر محمول ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے ہاں "إذا لم أطلقك أنت طالق" کا قول "إن لم أطلقك أنت طالق" کی طرح ہے، پس امام صاحب بیانِ فرق کی طرف محتاج ہوئے اور فرق یہ ہے کہ "إذا" جب دونوں معنوں کے لئے آتا ہے، ہمارے اس مسئلے میں طلاق کے وقوع فی الحال میں شک پیدا ہو گیا تو شک کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی، اور وہاں اس کے مشیت کے ساتھ تعلق کے انقطاع میں شک پیدا ہو گیا پس شک کی وجہ سے تعلق منقطع نہیں ہوگا۔

یعنی جب إذا "متى" کے معنی میں بھی آتا ہے اور "إن" کے معنی میں بھی تو "إذا لم أطلقك أنت طالق" میں اگر اس کو "متى" پر محمول کریں تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی، اور اگر "إن" پر محمول کریں تو موت کے وقت طلاق واقع ہوگی نہ کہ فی الحال، لہٰذا فی الحال وقوعِ طلاق میں شک پیدا ہو گیا پس شک کی

وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی تو إذا "إن" کی طرح ہوگیا اور وہاں یعنی "طلقي نفسك إذا شئت" میں بلا شک طلاق فی الحال مشیت کے ساتھ متعلق ہوگئی ہے پس اگر اس "إذا" کو "إن" پر محمول کیا جائے تو طلاق کا مشیت سے تعلق منقطع ہو جائے گا، اور اگر "متی" پر محمول کیا جائے تو منقطع نہیں ہوگا اور بلا شک طلاق فی الحال متعلق ہے پس شک کی وجہ سے تعلق بالمشیۃ منقطع نہیں ہوگا۔

ومتى للظرف خاصةً......

لفظ "متی" صرف ظرفیت کے لئے ہے، لہٰذا اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "متی لم أطلقك أنت طالق" جس وقت میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے تو جونہی خاموش ہوا طلاق ہوگئی، کیونکہ ایسا وقت پایا گیا جس میں اس نے طلاق نہیں دی۔ اس کے مقابلے میں اگر کہا "إذا لم أطلقك فأنت طالق" تو صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کا حکم بعینہٖ "متی لم أطلقك" کی طرح ہے، اس کو ایک متفق علیہ مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں کہ طلقي نفسك إذا شئت میں "إذا" متی کے معنی میں ہے، متی شئت کا حکم یہ ہے کہ اس میں مشیت کو مجلس کے ساتھ مقید نہیں کیا جائے گا، یہ مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہے اور "إذا شئت" والی صورت میں بھی ایسا ہی ہے، لہٰذا إذا لم أطلقك میں بھی "إذا" متی کی طرح ہے خاموش ہوتے ہی طلاق ہو جائے گی۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ لفظ "إذا" کے استعمال سے فوراً طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ اس کا حکم لفظ "إن" کی طرح ہے، صاحبین کے ہاں إذا ہر جگہ متی کے معنی میں ہوتا ہے، یہاں کوئی فرق بیان کرنے کی ضرورت نہیں، لیکن امام صاحب کے ہاں فرق ہے کہ "طلقي نفسك إذا شئت" اور "إذا لم أطلقك فأنت طالق" کا حکم ایک نہیں ہے، اس کی یہ ہے کہ امام صاحب سے منقول ہے کہ اصل حالتِ سابق کا اعتبار ہے وہ اس طرح سے کہ "إذا لم أطلقك" میں پہلے سے عورت کو طلاق نہیں تھی اب اگر ہم "إذا" کو "متی" کے معنی میں لیتے ہیں تو فوراً طلاق پڑتی ہے اور اگر "إذا" کو "إن" کے معنی میں لیتے ہیں تو پھر طلاق نہیں پڑے گی لہٰذا شک واقع ہوا اور شک کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ پہلی حالت کا اعتبار ہوگا، اور وہ ہے طلاق کا واقع نہ ہونا لہٰذا موت کے وقت طلاق پڑے گی نہ کہ فی الحال، دوسرے مسئلے "طلقي نفسك إذا شئت" میں عورت کو اختیار دیا ہوا تھا، اس میں اگر "إذا" کو "إن" پر محمول کیا جائے تو یہ اختیار ختم ہو جاتا ہے، اور اگر "متی" کے معنی میں لیتے ہیں تو اختیار ختم نہیں ہوتا لہٰذا اختیار کے ہونے نہ ہونے میں شک ہوگیا اور شک سے اختیار ختم نہیں ہوگا کیونکہ حالتِ سابق عورت کا با اختیار ہونا ہے لہٰذا اس کا اعتبار کرتے ہوئے یہاں "إذا" کو "متی" کے معنی میں لیں گے، اور اس عورت کا اختیار مجلس کے بعد بھی باقی رہے گا۔

لفظ "کیف" کا بیان

وكيف سؤال عن الحال فإن استقام أي: السؤال عن الحال، وجواب "إن" محذوف، أي: فبها أو يحمل على السؤال عن الحال، وإلا بطلت أي: وإن لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة "كيف" و يحنث. فيعتق في: أنت حر كيف شئت، فإنه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله: أنت حر، وبطل كيف شئت. واعلم أن كلمة "كيف" في مثل قوله: أنت حر كيف شئت أو أنت طالق كيف شئت، ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازاً، ومعناها: أنت حر أو أنت طالق بأية كيفية شئت، فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كأنت طالق كيف شئت فإن الطلاق له كيفية وهي أن يكون رجعياً أو بائناً، أما العتق فلا كيفية له، فلايستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام، وتطلق في: أنت طالق كيف شئت و تبقى الكيفية . أي: كونه رجعياً أو بائنا خفيفة أو غليظةً مفوَّضة إليها إن لم ينو الزوج؛ وإن نوى فإن اتفقا فذاك وإلا فرجعية، وهذا؛ لأنه لما فوض الكيفية إليها فإن لم ينو الزوج اعتبر نيتها وإن نوى الزوج فإن اتفق نيتهما يقع ما نويا وإن اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين، أما نيتها فلأنه فوض إليها، وأما نيته فلأن الزوج هو الأصل في إيقاع الطلاق، فإذا تعارضا تساقطا فبقي أصل الطلاق وهو الرجعي، وعندهما يتعلق الأصل أيضاً أي: في أنت طالق كيف شئت يتعلق أصل الطلاق أي: وقوع الطلاق أيضاً بمشيتها، فعندهما ما لا يقبل الإشارة أي: ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله وأصله سواء أظنّ أن هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض، فإن العرض الأول ليس محلاً للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم، وليس أحدهما أولى بكونه أصلاً ومحلاً، والآخر بكونه فرعاً وحالاً ففيما نحن فيه لا نقول: إن الطلاق أصل والكيفية عرض قائم به وأن الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الأصلية والفرعية لكن لا انفكاك لأحدهما عن الآخر؛ إذ الطلاق لا يوجد إلا وأن يكون رجعياً، أو بائناً، فإذا تعلق أحدهما بمشيتها تعلق الآخر.

ترجمہ: لفظِ "کیف" سے حال کے بارے میں سوال ہوتا ہے۔ پس اگر سوال عن الحال درست ہو "إن" کا جواب محذوف ہے، یعنی "فبها" یا (جواب محذوف یہ ہے) "يحمل على السؤال عن الحال" ورنہ

یہ باطل ہو جائے گا، یعنی سوال عن الحال اگر درست نہ ہو تو کلمہ "کیف" باطل ہو جائے گا اور حانث ہو جائے گا، پس "أنت حر کیف شئت" میں آزادی واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ سوال عن الحال درست نہیں لہٰذا "أنت حر" سے آزادی واقع ہو جائے گی اور "کیف شئت" باطل ہو جائے گا۔ جان لو کہ "کیف"، "أنت حر کیف شئت" اور "أنت طالق کیف شئت" جیسی مثالوں میں سوال عن الحال کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ مجازی معنی پر ہے، اور اس کا معنی ہوگا: تو آزاد ہے یا تجھے طلاق ہے، جس کیفیت کے ساتھ تو چاہے، پس اس سے معلوم ہوا کہ استقامت سے مراد یہ ہے کہ کیفیت کا صدر کلام کے ساتھ تعلق صحیح ہو، جیسے "أنت طالق کیف شئت" پس طلاق کے لئے کیفیت ہے اور وہ یہ کہ طلاق رجعی ہو یا بائن۔ جہاں تک تعلق ہے عتق کا تو اس کی کوئی کیفیت نہیں لہٰذا کیفیت کا صدر کلام کے ساتھ تعلق درست نہ ہوگا۔

اور "أنت طالق کیف شئت" میں طلاق واقع ہو جائے گی اور کیفیت یعنی رجعی ہونا یا بائن ہونا، غلیظہ ہونا یا خفیفہ ہونا بیوی کے حوالے ہوگا، اگر شوہر نیت نہ کرے، اگر زوج نیت کرے، پھر دونوں نیت میں متفق ہیں تو وہی طلاق واقع ہوگی (جس پر اتفاق ہے) ورنہ رجعی ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے جب کیفیت عورت کے حوالہ کردی تو اگر شوہر نیت نہ کرے تو بیوی کی نیت معتبر ہوگی اور اگر شوہر نیت کرے، پھر نیت میں دونوں کا اتفاق ہو تو وہی متفق علیہ واقع ہوگی اور اگر اختلاف ہو تو دونوں نیتوں کا اعتبار ضروری ہے، جہاں تک عورت کی نیت کے اعتبار کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ شوہر نے کیفیت عورت کے حوالہ کردی ہے، اور جہاں تک مرد کی نیت کے اعتبار کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق واقع کرنے میں شوہر ہی اصل ہے، پس جب دونوں کا تعارض ہوا تو دونوں ساقط ہو جائیں گی لہٰذا اصل طلاق جو کہ رجعی ہے باقی رہ جائے گی۔

صاحبینؒ کے ہاں اصلِ طلاق بھی متعلق ہوگی یعنی "أنت طالق کیف شئت" میں اصلِ طلاق یعنی ایقاعِ طلاق بھی عورت کی مشیت کے ساتھ متعلق ہوگی، یعنی عورت چاہے تو اپنے کو طلاق دے اور نہ چاہے تو نہ دے۔ پس صاحبین کے ہاں جو چیز اشارہ قبول نہ کرتی ہو یعنی محسوسات کے قبیل سے نہ ہو تو اس کی حالت (کیفیت) اور اصل دونوں برابر ہوتی ہیں، میرا خیال ہے کہ یہ مسئلہ صاحبینؒ کے ہاں ایک عرض کا دوسرے عرض کے ساتھ قیام کے ممتنع ہونے پر مبنی ہے، اس لئے کہ عرضِ اول، عرضِ ثانی کے لئے محل نہیں ہے بلکہ دونوں جسم میں حلول کرنے والے ہیں اور دونوں میں سے کوئی بھی اولیٰ نہیں کہ وہ اصل اور محل ہو اور دوسرا فرع اور حال ہو، جس مثال میں ہم ہیں ہم یہ نہیں کہیں گے کہ طلاق اصل ہے اور کیفیت عرض ہے، اس کے

ساتھ قائم ہے اور اصل فرع کے بغیر موجود ہے، بلکہ وہ دونوں اصلیت اور فرعیت میں برابر ہیں، لیکن دونوں میں سے ایک دوسرے سے جدا نہیں، اس لئے کہ طلاق نہیں پائی جاتی مگر یہ کہ وہ رجعی ہوگی یا بائن۔ پس جب ایک چیز عورت کی مشیت کے ساتھ متعلق ہوگئی تو دوسری بھی اس کی مشیت کے ساتھ متعلق ہوگی۔

وکیف سؤال عن الحال......

کیف کا لفظ حال پوچھنے کے لئے آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "کیف الحال؟" کیا حال ہے۔ بعض دفعہ "کیف" کو سوال عن الحال پر محمول کرنا درست ہوتا ہے اور کبھی درست نہیں ہوتا لہٰذا جہاں "کیف" کو سوال عن الحال پر محمول کرنا درست نہ ہو تو یہ "کیف" حقیقی معنی یعنی "سوال عن الحال" کی بجائے مجازی معنی یعنی "بیانِ کیفیت" کے لئے استعمال ہوگا۔ پھر کلام کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ۱- کلام ایسا ہو کہ اس میں "کیف" کا مجازی معنی درست ہو۔ ۲- کلام ایسا ہو کہ اس میں "کیف" کا مجازی معنی درست نہ ہو۔ (اور معنی مجازی کی درستگی کی صورت یہ ہوگی کہ صدر کلام ذو کیفیت "أنت حر کیف شئت" یہاں صدر کلام "أنت حر" ہے اور یہ ذو کیفیت نہیں، لہٰذا "کیف شئت" باطل ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ ۱- اول کی مثال "أنت طالق کیف شئت" ہے، یہاں صدر کلام ذو کیفیت ہے، لہٰذا "کیف" کا معنی درست ہوگا اور معنی یہ ہوگا کہ تجھے طلاق ہو جس کیفیت سے تو چاہے رجعی اور بائن میں سے۔

وتطلق فی أنت طالق......: اگر صدر کلام ذو کیفیت ہو، مثلاً "انت طالق کیف شئت" تو اس مثال کو لے کر مصنف بہت آگے تک گئے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک نفس طلاق تو پڑ جائے گی لیکن کیفیتِ طلاق عورت کے حوالے ہوگی، پھر اس کی تین صورتیں ہیں:

❶ پہلی صورت یہ ہے کہ مرد نے کہا أنت طالق کیف شئت اور کوئی نیت نہیں کی تو اس صورت میں نفس طلاق واقع ہو جائے گی باقی کیفیت عورت کے سپرد ہوگی، وہ رجعی چاہے یا بائن۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ شوہر نے دل میں چاہا کہ طلاق رجعی ہو اور عورت کی نیت بھی طلاق رجعی کی ہے، تو طلاق رجعی ہی واقع ہوگی۔ میاں بیوی راضی کیا کرے قاضی۔

❸ تیسری صورت یہ ہے کہ زوج نے اپنے دل میں خیال کیا کہ طلاق رجعی واقع ہو، اور عورت نے چاہا کہ طلاق بائن واقع ہو۔ دونوں کا ارادہ متغایر ہے، اب ہمیں دونوں کے ارادوں کا احترام کرنا ہے، مرد کے ارادے کا احترام تو اس وجہ سے کہ وہ طلاق دینے میں اصل ہے اور عورت کے ارادے کا احترام اس وجہ سے کہ زوج نے

طلاق کی کیفیت اس کے حوالے کی ہے۔ میاں بیوی دونوں کے ارادے میں تعارض ہے، اذا تعارضا تساقطا لہٰذا اصل طلاق کا اعتبار ہوگا اور وہ طلاق رجعی ہے، لہٰذا رجعی طلاق پڑے گی، صاحبین فرماتے ہیں کہ کیفیت طلاق اور اصل طلاق دونوں عورت کے حوالے ہیں، یعنی اس کی مرضی ہے طلاق واقع کرے یا نہ کرے، اسی طرح چاہے طلاق رجعی واقع کرے یا بائن۔ اس لئے کہ طلاق کا معاملہ اس کے ہاتھ میں ہے۔ اور وہ حضرات اس پر دلیل دیتے ہیں کہ طلاق ایک ایسی چیز ہے جو اشارہ قبول نہیں کرتی تو ایسی صورت میں کسی چیز کا اصل اور اس کا حال دونوں ایک حکم میں ہوتے ہیں۔ جہاں پر حال معلق ہو اور مفوض ہو تو وہاں پر اصل بھی مفوض ہوتی ہے، لہٰذا یہ دونوں عورت کے حوالے ہیں حالِ طلاق یعنی رجعی یا بائن ہونا بھی اس کے حوالے ہے اور اصلِ طلاق بھی۔ مصنفؒ نے صاحبین کے مذہب کے مطابق بات کو بہت سہل اور آسان کر دیا ہے، فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں یہ مسئلہ اس اصل پر مبنی ہے کہ جہاں پر دو عرض ہوں ان میں آپ یہ نہیں کر سکتے کہ ایک عرض کو اصل اور محل اور دوسرے کو حال اور غیر اصل قرار دیں، بلکہ وہ دونوں عرض کسی جوہر کے ساتھ معلق ہوں گے تو مسئلہ مذکورہ میں ہم نہیں کہتے کہ طلاق خود ایک شیٔ اصل ہے اور بائن و رجعی ہونا یہ شیٔ عرض ہے بلکہ اصلیت فرعیت میں یہ دونوں برابر ہیں، لہٰذا جب آپ نے ایک (حالِ طلاق) کو عورت کے حوالے کر دیا تو دوسرا (اصل طلاق) بھی عورت کے حوالے ہوگا، تو اصل اور حال دونوں ایک ساتھ ہونگے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔

صریح وکنایہ کا بیان

فصل: في الصريح والكناية، الصريح لا يحتاج إلى النية، والكناية تحتاج إليها ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرىء بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو: لستُ أنا بزانٍ. وقالوا: وكنايات الطلاق تطلق مجازاً؛ لأن معانيها غير مستترة لكن الإبهام فيما يتصل بها كالبائن مثلاً: فإنه مبهم في أنها بائنة عن أي شيء عن النكاح أو عن غيره فإذا نوى نوعاً منها وهو البينونة عن النكاح تعين و تبين بموجب الكلام، ولو جعلت كناية حقيقةً تطلق رجعية لأنهم فسّروها بما يستتر منه المراد، والمراد المستتر ههنا الطلاق، فيصير كقوله: أنت طالق، اعلم أن علمائنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله: أنت بائن و أمثاله بناء على أن موجب الكلام هو البينونة و ردّ عليهم أن هذه الألفاظ كنايات عندكم، والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه

الألفاظ، فيجب أن يقع بها الرجعي كما في: أنت طالق، فأجاب مشايخنا بأن إطلاق لفظ الكناية على هذه الألفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا في المتن فيقع بها البائن؛ لأن مُوجبَ الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسّروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة فلا يحتاج في الجواب إلى هذا التكلف وهو أن هذه الألفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال: وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون إلى هذا التكلف لأنها عندهم أن يذكر لفظ و يقصد بمعناه معنى ثانٍ ملزوم له، فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته إلى الطلاق فتطلق على صفة البينونة، لا أنه أريد به الطلاق، يتصل هذا بقوله، فيراد بالبائن معناه.

ترجمہ: یہ فصل صریح وکنایہ کے بیان میں ہے۔ صریح نیت کا محتاج نہیں ہوتا اور کنایہ اپنے خفاء کی وجہ سے نیت کا محتاج ہوتا ہے اور اس کے خفاء کی وجہ سے اس سے وہ حکم ثابت نہیں ہوگا جو شبہ کی بناء پر ختم ہوجائے پس "لست أنا بزانٍ" کی تعریض سے حد جاری نہیں ہوگی۔

علماء نے فرمایا کہ کنایاتِ طلاق پر کنایہ کا اطلاق مجازاً کیا جاتا ہے اس لئے کہ ان کے معانی مخفی نہیں لیکن ابہام اس محل میں ہے جس سے کنایات متصل ہوئے ہیں جیسے بائن۔ پس ابہام اس چیز میں ہے کہ یہ کس سے بائن ہے نکاح سے یا اس کے علاوہ کسی چیز سے۔ پس جب اس میں ایک نوع جو کہ بینونت عن النکاح ہے کی نیت کرلی تو وہ نوع متعین ہوجائے گی اور موجب کلام سے واضح ہوجائے گی اور اگر ان کو حقیقی کنایات بنایا جائے تو طلاق رجعی ہوگی اس لئے کہ (علماء) نے کنایہ کی تفسیر کی ہے: "کنایہ وہ ہے جس کی مراد مخفی ہو" اور مراد پوشیدہ یہاں طلاق ہے، پس یہ اس طرح ہوجائے گا جیسے اس نے: "أنت طالق". کہہ دیا ہو۔

جان لو کہ جب علماء احناف رحمۃ اللہ علیہم نے یہ کہا کہ "أنت بائن" اور اس جیسی مثالوں سے طلاق بائن واقع ہوجاتی ہے کیونکہ موجب کلام بینونت ہے تو ان پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ یہ الفاظ تمہارے ہاں کنایات ہیں اور کنایہ وہ ہوتا ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو تو اب ان الفاظ میں مراد پوشیدہ طلاق ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ طلاق رجعی واقع ہو، ہمارے مشائخ نے یہ جواب دیا ہے کہ کنایہ کا ان الفاظ پر اطلاق مجازاً ہے جیسا کہ ہم نے متن میں ذکر کردیا، لہٰذا ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوگی اس لئے کہ موجب کلام بینونت ہے، یہ اعتراض کنایہ کی اس تعریف کی بناء پر ہے جو ان (یعنی اصولیین) کے ہاں ہے، اگر علماء بیان کی تفسیر کے مطابق اس کی تفسیر کی جائے تو مدعیٰ جو کہ بینونت ہے ثابت ہوجائے گا، اور جواب میں اس

تکلف کی طرف احتیاج نہیں رہے گی اور وہ یہ ہے کہ یہ الفاظ مجازاً کنایات ہیں اسی وجہ سے فرمایا۔ علماء بیان کی تفسیر کے مطابق اس تکلف کی طرف احتیاج نہیں ہوگی اس لئے کہ کنایہ ان کے ہاں یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس کے معنی سے دوسرا معنی ملزوم مراد لیا جائے تو بائن سے اس کا معنی مراد لیا جائے گا پھر اس کی نیت کے مطابق اس سے طلاق کی طرف انتقال ہوگا۔ تو بینونت کی صفت کے ساتھ طلاق واقع ہوگی نہ کہ اس سے یہ طلاق مراد لی گئی ہے، یہ "فیراد بالبائن معناه" سے متصل ہے۔

فصل: فی الصریح......

یہ فصل ہے صریح وکنایہ سے متعلق ہے، صریح کے لئے کسی نیت وارادہ کی ضرورت نہیں اور اس میں نیت کا اعتبار بھی نہیں، مثلاً: کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "أنت طالق" اور کہے میری مراد طلاق نہیں تھی تو اس نیت کا کوئی اعتبار نہیں، کنایہ میں نیت وارادہ کی ضرورت ہوتی ہے اور کنایہ وہ ہے جس کی مراد مستتر ہو، یہی وجہ ہے کہ کنائی الفاظ سے حدود ثابت نہیں ہوتے، مثلاً: کوئی شخص کہے "لستُ أنا بزانٍ" مطلب یہ کہ تو زانی ہے، چونکہ اس کی مراد مستتر ہے اور اس میں شبہ ہوسکتا ہے، لہٰذا اس پر تہمت کی حد نہیں لگے گی۔

وقالوا وکنایات الطلاق...... کنایاتِ طلاق کو مجازاً کنایہ کہا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ ان الفاظ سے جو طلاق بائن واقع ہوتی ہے طلاق رجعی واقع نہیں ہوتی، مثلاً: "أنت بائن" کا لفظ ہے، اس کا بظاہر معنی ہے جدائی، اصل معنی میں کوئی استتار نہیں البتہ محل کے اندر استتار ہے کہ تو جدا ہے نکاح سے یا مال سے، اگر نیت کی گئی نکاح سے جدائی کی تو طلاق ہوجائے گی، کیونکہ بینونت کی ایک قسم کی نیت پائی گئی، باقی ان کو مجازاً کنایہ کیوں کہتے ہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر بینونت حقیقی طور پر طلاق سے کنایہ ہو تو اس صورت میں طلاق رجعی واقع ہوتی چاہئے تھی، اس لئے کہ یہ أنت طالق کی تقدیر میں ہوتا، اور ظاہر ہے کہ اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے حالانکہ یہاں جو طلاق پڑتی ہے وہ بائن ہے۔

اعلم أن علمائنا رحمهم الله...... ہمارے علماء نے فرمایا کہ کنایات طلاق سے طلاق بائن پڑتی ہے کیونکہ کلام کا موجب ہی بینونت ہے، اس پر لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ یہ تو "أنت طالق" سے کنایہ ہیں، اور "أنت طالق" سے طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے، لہٰذا یہاں پر بھی طلاق رجعی ہونی چاہئے نہ کہ بائن؟

جواب: اس کا جواب متن والا ہے کہ کنایات طلاق پر جو کنایہ کا اطلاق کیا جاتا ہے علی سبیل المجاز ہے نہ کہ

علی سبیل الحقیقۃ، مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارے حضرات نے جو کنایہ تعریف کی ہے اس میں نقص ہے اس وجہ سے اعتراض ہوا، لیکن اگر علماء بیان کی تعریف لی جائے تو بات آسان ہو جاتی ہے کہ کنایہ علماءِ بیان کے قول کے مطابق یہ ہے کہ لفظ مذکور سے اس کا معنی اصلی مراد ہو اور پھر اس سے معنی ثانی کی طرف انتقال ہو جو کہ معنی اصلی کا ملزوم ہے، مثلاً: بائن کا معنی ہے بینونت، اب بینونت مراد لو اور پھر قائل کی نیت سے طلاق کی طرف انتقال کر لو تو طلاق صفت بینونت پر واقع ہوگی نہ کہ مجاز کے ساتھ، لہٰذا جواب میں تکلف کی ضرورت نہیں ہوگی۔

کنایاتِ طلاق پر ایک نظر

إلا في: "اعتدي" فإنه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله: فتطلق على صفة البينونة؛ لأنه يحتمل ما يعدى من الأقراء فإذا نواه اقتضى الطلاق إن كان بعد الدخول، وإن كان قبله يثبت بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب، و يرد عليه أن المسبب إنما يطلق على السبب إذا كان المسبب مقصوداً منه وههنا ليس كذلك، وكذا استبري رحمكِ بعين هذا الدليل، أي: الدليل الذي ذكر في: اعتدي، فيحتمل أنه أمرها باستبراء الرحم ليتزوج زوجاً آخر، فإذا نوى اقتضى الطلاق كما مرّ، وكذا أنت واحدة لأنها تحتمل الطلاق فإذا نوى يقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالته على البينونة.

ترجمہ: مگر "اعتدي" میں کہ اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی یہ "فتطلق على صفة البينونة" سے استثناء ہے، اس لئے کہ یہ حیض شمار کرنے کا احتمال رکھتا ہے (یعنی حیض شمار لو عدت پوری کرنے کے واسطے) پس جب اس نے اس معنی کی نیت کی تو یہ طلاق کا تقاضا کرے گا، اگر دخول کے بعد ہو، اور اگر دخول سے پہلے ہو تو اطلاق اسم المسبب علی السبب کے طور پر طلاق ثابت ہوگی۔ اس پر اشکال وارد ہوگا کہ مسبب کا اطلاق سبب پر تو جب ہوتا ہے کہ جب اس سے مقصود مسبب ہو، اور یہاں اس طرح نہیں ہے۔ اسی طرح "استبرئي رحمك" اسی مذکورہ دلیل کی بناء پر، یعنی اس دلیل کی وجہ سے جو "اعتدي" میں مذکور ہے، پس یہ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اس نے استبرا رحم کا حکم دیا ہے تا کہ یہ دوسرے شوہر سے شادی کرے، پس جب اس نے اس معنی کی نیت کر لی تو یہ طلاق کا تقاضا کرے گا جیسا کہ گزر گیا۔ اسی طرح "أنت واحدة" میں ہے اس لئے کہ یہ طلاق کا احتمال رکھتا ہے پس جب اس نے طلاق کی نیت کی تو طلاق رجعی واقع ہوگی نہ کہ بائن کیونکہ بینونت پر اس کی دلالت نہیں ہے۔

إلا في "اعتدي" فإنه......

اس عبارت کے تحت کل تین باتیں ہیں:

❶ پہلی بات یہ ہے کہ کنایات طلاق جتنے بھی ہیں ان پر کنایہ کا اطلاق علی سبیل المجاز ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے، اگر ان پر کنایہ کا اطلاق حقیقۃً ہوتا تو ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی، اس سے استثناء کرتے ہوئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، بعض الفاظ ایسے ہیں کہ ان سے طلاق رجعی پڑتی ہے اور وہ ہیں "اعتدي، استبرئي رحمك، أنت واحدة"، ان الفاظ سے طلاق رجعی پڑنا، اس کا سب سے بہترین ثبوت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات میں سے حضرت سودا بنت زمعہؓ ہیں، ایک غزوے میں بہت سارے مشرکین قتل ہوئے چونکہ اہل مکہ کے آپس میں رشتے تھے تو حضرت سودا رضی اللہ عنہا ان کے کارنامے یاد کرتی اور روتی تھیں، ان کا یہ عمل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند نہ آیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "استبرئي رحمك" اس پر حضرت سوداؓ پریشان ہوئیں اور اپنی باری بھی حضرت عائشہؓ کو دے دی اس شرط پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی طرف رجوع فرمایا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ طلاق رجعی تھی، معلوم ہوا کہ ان الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

❷ دوسری بات الفاظ کے معنی: اعتدي: اعتداد سے ہے اس کے معنی میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ اولاد کو شمار کرلو، اسی طرح مال کو گن لو، اسی طرح ایک احتمال یہ ہے کہ عدت پوری کرنے کے لئے ماہواریاں شمار کرلو۔

"استبری رحمك" کا معنی ہے: اپنے رحم کو پاک کرلو، اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ بچے کے لئے اپنے رحم کو پاک کرلو، ایک احتمال یہ بھی ہے کہ اپنے رحم کو دوسرے شوہر سے شادی کرنے کے لئے پاک کرلو۔

"أنت واحدة" اس کا معنی تنہا ہونا ہے، اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ "أنت طالقٌ تطليقةً واحدةً" اور ایک احتمال یہ ہے کہ "أنت وحيدةٌ في الحسن والجمال".

اگر ان صورتوں میں طلاق کی نیت کرلی تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔

❸ تیسری بات یہ ہے کہ عورتوں کی دو قسمیں ہیں: ایک مدخول بہا اور دوسری غیر مدخول بہا، اگر عورت مدخول بہا ہے تو ان الفاظ سے علی سبیل الاقتضاء طلاق واقع ہوگی، کہ عدت کے حیضوں کو شمار کرلو کیوں کہ ہم نے طلاق دے دی ہے، اسی طرح استبری رحمك اور أنت واحدة میں ہے، دوسری عورت غیر مدخول بہا ہے اس کے سلسلے میں

طلاق کا ثبوت علی سبیل اطلاق المسبب علی السبب کے ہوگا، یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا ہوگا، مسبب ہے اعتداد اقراء اور سبب ہے طلاق۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مسبب بول کر سبب وہاں مراد ہوتا ہے جہاں مسبب مقصود من السبب ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ طلاق سے عدت مقصود نہیں بلکہ طلاق کے مقاصد دوسرے ہوتے ہیں، مثلاً میاں بیوی کی آپس میں بنتی نہیں، یا عورت نافرمان ہے، وغیر ذلک، عدت تو صرف استبراء رحم کے لئے ہوتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینے کے لئے یہ شرط ضروری ہے کہ مسبب مختص ہو سبب کے ساتھ، اور یہ شرط یہاں موجود ہے اس لئے کہ اصلاً عدت شرعیہ مختص بالطلاق ہے اور موت وارتداد وغیرہ میں تبعاً عدت ہوتی ہے۔

تقسیم ثالث ظاہر، نص، مفسر اور محکم کا بیان

التقسيم الثالث فى ظهور المعنى وخفائه، اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة إليه، ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له يسمى نصاً، ثم إن زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسراً، ثم إن زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضاً يسمى محكماً، كقوله تعالىٰ: ﴿وأحل الله البيعَ و حرّم الربوا﴾ ظاهر فى الحل والحرمة، نص فى التفرقة بينهما، أي بين البيع والربوا؛ لأنه فى جواب الكفار عن قولهم: "إنما البيع مثل الربوا" وقوله تعالىٰ: ﴿مثنى و ثلث و رباع﴾ ظاهر فى الحل نص فى العدد؛ لأن الحل قد علم من غير هذه الآية، ولأنه إذا ورد الأمر بشيء مقيد و لا يكون ذلك الشيء واجباً، فالمقصود إثبات هذا القيد نحو قوله عليه السلام: "بيعوا سواء بسواء".

ترجمہ: تیسری تقسیم معنی کے ظہور اور خفا کے بیان میں ہے لفظ سے جب اس کی مراد ظاہر ہو تو ظہور کی وجہ سے اس کا نام ظاہر رکھا جاتا ہے، پھر اگر وضوح اس طرح زیادہ ہو کہ کلام اسی کے لئے چلایا گیا ہو تو اس کو نص کا نام دیا جاتا ہے، پھر اگر وضوح زیادہ ہو یہاں تک کہ تاویل وتخصیص کا دروازہ بند ہو جائے تو اسے محکم کا نام دیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿وأحل الله البيع وحرّم الربوا﴾ یہ حلت بیع میں ظاہر اور بیان فرق میں نص ہے، یعنی بیع اور ربوا کے درمیان۔ اس لئے کہ یہ کفار کے اس قول کا جواب ہے ﴿إنما البيع مثل الربوا﴾ اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ﴿مثنى وثلث وربٰع﴾ بیان حلت میں ظاہر اور بیان عدد میں نص ہے اس لئے کہ حلت اس آیت کے علاوہ سے بھی معلوم ہے اور اس وجہ سے کہ جب کوئی چیز مقید وارد ہو اور وہ چیز واجب نہ ہو تو مقصود اس قید کا اثبات ہوتا ہے جیسے نبی علیہ السلام کا قول "بيعوا سواء بسوا"۔

التقسيم الثالث في ظهور......

تیسری تقسیم: ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے بیان میں اور خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ کے بیان میں ہے۔ دو تقسیموں سے فارغ ہو گئے اب تیسری تقسیم شروع کر رہے ہیں جو ظہور و خفاء کے اعتبار سے ہے، اس تقسیم کے تحت آٹھ قسمیں ہیں، اگر کسی لفظ کا معنی و مراد ظاہر ہے تو وہ ظاہر ہے، اور اگر اس ظہور میں مزید اضافہ ہو بایں طور کہ اس میں کلام چلایا گیا ہو تو یہ نص ہے، مزید اگر ظہور ہو کہ تاویل و تخصیص کا دروازہ بند کر دیا گیا ہو تو مفسر ہے، اگر ظہور اپنی انتہاء کو پہنچا اور نسخ کا دروازہ مقفل کر دیا گیا ہو تو یہ محکم ہے۔

ظاہر و نص دونوں کی مثال

❶ ﴿أحل الله البيع وحرم الربوا﴾ ہے، یہ آیت حلت بیع اور حرمت ربوا کے بیان میں ظاہر ہے۔ بیع اور ربوا میں فرق ثابت کرنے کے سلسلے میں نص ہے، کیونکہ یہ آیت کفار کے قول ﴿إنما البيع مثل الربوا﴾ کے جواب میں وارد ہوئی ہے۔

❷ ﴿مثنى و ثلث و رباع﴾ یہ آیت بھی دونوں کی مثال ہے، حلت کے بیان میں تو ظاہر ہے یعنی نکاح کرنا حلال ہے۔ اور نص ہے بیان عدد میں یعنی جس مقصد کے لئے چلا گیا ہے وہ عدد بیان کرنا ہے کہ چار تک شادیاں کرنے کی اجازت ہے۔ کیونکہ حلت تو اس آیت کے علاوہ "وأحل لكم ماوراء ذلكم" وغیرہ سے بھی ثابت ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں نکاح کو عدد سے مقید کر دیا گیا ہے، أي: مثنى و ثلث و رباع اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی چیز کو مقید کر کے اس کا حکم دیا گیا ہو اور وہ چیز واجب نہ ہو تو قید مراد ہوتی ہے، جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "بيعوا سواء بسواء" میں قید مراد ہے، لہٰذا یہاں آیت میں بھی مقصد قید یعنی عدد کو بیان کرنا ہے۔

"مفسر" اور "محکم" کی مثالیں

ونظير المفسر قوله تعالىٰ: ﴿فسجد الملائكة كلّهم أجمعون﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿قاتلوا المشركين كافّةً﴾ والمحكم قوله تعالىٰ: ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ وقوله عليه السلام: "الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة" النظير ان الأوّلان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الأصول، وفي التمثيل بهما نظر؛ لأن الفرق بين المفسر والمحكم أن المفسر قابل للنسخ، والمحكم غير قابل له، والمثالان المذكوران وهما قوله تعالىٰ: ﴿فسجد الملائكة كلّهم أجمعون﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿إن الله بكل شيء،

علیم﴾ في ذلك سواء، لأنهم إن أرادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر؛ إذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وإن أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل واحد منهما فكل منهما محكم؛ لأن الإخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما أن الإخبار بعلم الله لا يقبله فلهذا أوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى: ﴿قاتلوا المشركين كافةً﴾، مفسر؛ لأن قوله: "كافة" سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ، لكونه حكماً شرعياً، وقوله عليه السلام: "الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة" محكم؛ لأن قوله إلى يوم القيامة سدا لباب النسخ.

ترجمہ: مفسر کی نظیر اللہ تعالیٰ کا قول ہے ﴿فسجد الملائكة كلّهم أجمعون﴾ اور ﴿قاتلوا المشركين كافةً﴾ اور محکم کی نظیر ہے ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے "الجهاد ماض الى يوم القيامة" پہلی دو نظیریں مفسر اور محکم کی کتب اصول میں مذکور ہیں، لیکن ان کو بطور نظیر پیش کرنے میں اشکال ہے، اس لئے کہ مفسر اور محکم میں فرق یہ ہے کہ مفسر نسخ کو قبول کرتا ہے جب کہ محکم نسخ کو قبول نہیں کرتا، اور مذکورہ دونوں مثالیں ﴿فسجد الملائكة كلّهم أجمعون﴾ اور ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ اس میں برابر ہیں، کیونکہ اگر لفظ کے اعتبار سے قبول نسخ اور عدم نسخ مراد لیا جائے تو یہ دونوں مثالیں مفسر کی ہیں، اس لئے کہ دونوں آیتوں میں باعتبار لفظ نسخ سے مانع کوئی چیز نہیں ہے، اور اگر محل کلام کے اعتبار سے یا ان میں سے ہر ایک سے اعم مراد لیا جائے تو دونوں محکم ہیں کیوں کہ سجود ملائکہ کی خبر نسخ کو قبول نہیں کرتی جیسا کہ علم اللہ کی خبر اس کو قبول نہیں کرتی۔ اسی وجہ سے میں نے حکم شرعی میں دو مثالیں پیش کی ہیں تا کہ مفسر اور محکم میں فرق ظاہر ہو جائے، پس ﴿قاتلوا المشركين كافةً﴾ مفسر ہے کہ اس لئے لفظ "كافة" تخصیص کے دروازے کو تو بند کر دیتا ہے، لیکن حکم شرعی ہونے کی وجہ سے نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور نبی علیہ السلام کا قول "الجهاد ماض إلى يوم القيامة" محکم ہے، کیوں کہ "إلى يوم القيامة" نسخ کے دروازے کو بند کر دیتا ہے۔

ونظير المفسر......

بات ظاہر، نص، مفسر اور محکم کی چل رہی تھی، ظاہر، نص کی دو دو مثالیں آپ کے سامنے آئی تھیں اب مفسر اور محکم کی مثالیں دینا چاہتے ہیں۔

مفسر اور محکم کی عموماً کتابوں میں جو مثالیں دی جاتی ہیں ان میں مفسر کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:
﴿فسجد الملائكة كلّهم أجمعون﴾ آیت میں فسجد الملائکۃ میں تاویل وتخصیص ہو سکتی تھی کہ کل نے سجدہ نہ کیا ہوگا، لیکن "كلّهم" نے اس تاویل وتخصیص کو ختم کر دیا، پھر یہ تاویل ہو سکتی تھی کہ سجدہ تو ساروں نے کیا ہوگا لیکن متفرق طور پر تو اجمعون نے اس تاویل کو بھی ختم کر دیا البتہ اس میں نسخ کا احتمال موجود ہے اور محکم کی مثال اللہ کا ارشاد ہے: ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ کہ اس میں نسخ کا احتمال نہیں۔ ان دونوں مثالوں پر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو کلام کیا وہ بگوش دل سنالیا جائے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں مثالیں مفسر اور محکم کے لئے دی جاتی ہیں لیکن یہ مثالیں درست نہیں ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ مفسر میں نسخ کا احتمال موجود ہوتا ہے، اور محکم میں نسخ کا احتمال نہیں ہوتا، لیکن ان دونوں مثالوں کو سوچا جائے تو یہ دونوں ایک ہی طرح کی ہیں اس لئے کہ باعتبار الفاظ کے دونوں مثالیں قابل نسخ ہیں، کیوں کہ الفاظ میں کوئی مانع عن النسخ نہیں، لہٰذا دونوں مفسر کی مثالیں ہوئی نہ کہ ایک مفسر اور دوسری محکم کی، اور باعتبار محل یعنی باعتبار معنی یا اعم من اللفظ والمحل دیکھا جائے تو کسی میں بھی نسخ کا احتمال نہیں، لہٰذا دونوں مثالیں محکم کی ہوئیں کیوں کہ سجود ملائکہ کی خبر محل کے اعتبار سے نسخ کو قبول نہیں کرتی، جیسا کہ علم اللہ کی خبر نسخ کو قبول نہیں کرتی لہٰذا یہ مثالیں دینا درست نہیں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں اس لئے میں نے مناسب سمجھا کہ ایسی مثالیں دے دی جائیں کہ مفسر کی مثال واقعتاً مفسر کی ہی ہو اور محکم کی مثال واقعتاً محکم کی ہی ہو۔ چنانچہ میں نے مفسر کی مثال دی ﴿فاقتلوا المشركين كافةً﴾ مشرکین تمام کے تمام کو قتل کر دو، یہاں كافةً کا لفظ تاویل وتخصیص کے باب کو بند کرنے کے لئے ہے، لیکن اس میں نسخ کا احتمال موجود ہے، کیونکہ یہ حکم شرعی ہے، اور محکم کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ﴿الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة﴾ اس میں "إلى يوم القيامة" کے الفاظ کی وجہ سے نسخ کا دروازہ بند ہو گیا ہے۔

تقسیم ثالث کی مزید تفصیل اور خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ کا بیان

والكل يوجب الحكم إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض. وإذا خفي فإن خفي لعارضٍ يسمّى خفياً، وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلاً فمشكل، أو لا بل نقلاً فمجمل، أو لا أصلا فمتشابه، فالخفي كآية السرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر، فينظر إن كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم ولنقصان لا والمشكل إما لغموض في المعنى نحو: ﴿وإن كنتم جنباً

فاطهروا﴾ فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقطٌ، فوقع الإشكال في الفم، فإنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق، وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم. فاعتبرنا الوجهين، فأُلحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الأصغر، وهذا أولى من العكس؛ لأن قوله: ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة، لا قوله تعالىٰ: ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ أو لاستعارة بديعة نحو: ﴿قوارير من فضة﴾ فقوله: أو لاستعارة عطف على قوله: والمشكل إما لغموض في المعنى، و إنما أشكل هذا بسبب الاستعارة؛ لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد أن صفاء ها صفاء الزجاج و بياضها بياض الفضة.

ترجمہ: ان میں سے ہر ایک حکم کو واجب کرتا ہے مگر یہ کہ فرق تعارض کے وقت ظاہر ہوگا۔ جب خفی ہو اگر کسی عارض کی وجہ سے خفا ہو تو اسے خفی کہا جاتا ہے اور اگر اپنی ذات کی وجہ سے خفی ہو تو اگر عقل سے اس کا ادراک ممکن ہو تو مشکل ہے اور اگر ادراک نقل سے ممکن ہو تو مجمل ہے۔ اور اگر بالکل ادراک نہ ہو تو متشابہ۔ خفی جیسے آیۃ السرقۃ۔ یہ طرار (جیب کترے) اور نباش (کفن چور) کے حق میں خفی ہے، کیونکہ یہ دونوں (چور کے علاوہ) دوسرے ناموں کے ساتھ خاص ہیں۔ پس دیکھا جائے گا اگر خفاء کسی زیادتی کی وجہ سے ہو تو حکم ثابت ہوگا اور نقصان کی وجہ سے ہو تو نہیں، اور مشکل یا تو معنی میں گہرائی کی وجہ سے مشکل ہوگا، جیسے ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾ پس ظاہر بدن کا دھونا تو واجب ہے اور باطن بدن کا غسل ساقط ہے۔ پس ''منہ'' (کے بارے میں) اشکال پیدا ہوا کہ یہ من وجہ باطن ہے یہاں تک کہ تھوک نگلنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اور من وجہ ظاہر ہے یہاں تک کہ کوئی چیز منہ میں داخل کرنے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ تو ہم نے دونوں جہتوں کا اعتبار کیا اور طہارۃ کبری (یعنی غسل) میں ظاہر کے ساتھ ملا دیا گیا یہاں تک کہ غسل جنابت میں اس کا دھونا واجب ہے اور طہارت صغری (یعنی وضو) میں باطن کے ساتھ ملایا گیا، پس حدث اصغر میں دھونا واجب نہیں ہے اور یہ اپنے عکس (والی صورت) سے اولی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿وإن كنتم جنباً فاطّهروا﴾ تشدید کے ساتھ مبالغہ اور تکلف پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ یا استعارہ بدیعیہ کی وجہ سے (مشکل ہوگا) جیسے ﴿قوارير من فضة﴾ پس مصنف رحمہ اللہ کا قول ''أو لاستعارة'' کا عطف ہے ''والمشكل إما لغموض في المعنىٰ'' پر، اور یہ استعارہ کی وجہ سے

مشکل ہوگیا۔اس لئے کہ ''قارورة'' شیشے کا ہوتا ہے نہ کہ چاندی کا۔پس مراد یہ ہوگا کہ اس کی صفائی و ستھرائی شیشے کی طرح ہوگی اور سفیدی چاندی کی طرح۔

والكل يوجب الحكم إلا أنه......

یہ سارے کے سارے گزشتہ اقسام چاہے ظاہر ہو نص ہو چاہے مفسر ہو محکم ہو ہر ایک حکم کو واجب کر دیتا ہے،البتہ جب ان کا آپس میں تعارض ہو تو تعارض کے موقع پر قوی کو ترجیح ہوگی،ہم دیکھتے ہیں ظاہر کے مقابلے میں نص کی قوت زیادہ ہے لہٰذا جب ظاہر اور نص میں تعارض ہو تو نص کو ترجیح ہوگی،چنانچہ ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ یہ آیت کریمہ ظاہر کے اعتبار سے چار سے زیادہ شادیوں کی اجازت دیتی ہے،اس کے مقابلے میں نص ہے ﴿مثنى و ثلث و رباع﴾ جس سے چار پر اقتصار واجب ہے زیادہ کی اجازت نہیں،الہٰذا یہاں نص پر عمل ہوگا، اسی طرح نص کے مقابلے میں مفسر کی قوت زیادہ ہے،لہٰذا عند التعارض مفسر کو ترجیح ہوگی،چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''المستحاضة تتوضأ لكل صلوة'' اس میں نص مستحاضہ کا حکم ہے کہ ہر نماز کے لئے وضوء کرے اس میں تاویل و تخصیص بھی ہو سکتی ہے،اس کے مقابلے میں مفسر ہے،وہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے''المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة'' یعنی مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے گی،ہر نماز کے وقت کا مطلب یہ ہے کہ ایک وقت میں وضوء کرلیا تو اس سے وقتی نماز پڑھ سکتی ہے قضاء اور نوافل بھی جتنے چاہے پڑھ سکتی ہے،لیکن دوسرے وقت کے دخول کے بعد دوبارہ وضو کرنا پڑے گا لہٰذا یہاں مفسر پر عمل ہوگا۔

مفسر کے مقابلہ میں محکم زیادہ قوی ہے لہٰذا جب ان دونوں میں تعارض ہو تو محکم کو ترجیح ہوگی،چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ یہ آیت قبول شہادۃ میں مفسر ہے کیونکہ گواہوں کی تفسیر اس میں موجود ہے کہ وہ عادل ہوں۔اسی طرح یہ آیت مفسر ہونے کے اعتبار سے محدود فی القذف کی گواہی کو قبول کرنے کی اجازت دیتی ہے جب کہ وہ محدود فی القذف عادل ہو۔لیکن اس کے مقابلے میں محکم ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا﴾ ہے یعنی محدود فی القذف کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو،یہ آیت محدود فی القذف کی گواہی رد کرنے میں محکم ہے لہٰذا اسی محکم کو ترجیح ہوگی۔

خفی،مشکل،مجمل اور متشابہ کا بیان

وإذا خفي فإن خفي لعارض......: یہاں سے ظاہر نص وغیرہ کے مقابلات یعنی خفی مشکل مجمل

اور متشابہ کا بیان ہے، اگر کلام میں خفاء ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں: ۱- یہ خفاء کسی عارض کی وجہ سے ہے۔ ۲- یہ خفاء خود کلام کی وجہ سے ہے۔ اب اگر عارض کی وجہ سے ہو تو اس کو خفی کہا جائے گا، اور اگر خود کلام کی وجہ سے خفاء ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں: ۱- اس کا ادراک عقلاً ممکن ہے۔ ۲- اس کا ادراک عقلاً ممکن نہیں ہے۔ اگر اس کا ادراک عقلاً ممکن ہو تو مشکل ہے، اگر عقلاً ممکن نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں: ۱- اس کا ادراک نقلاً من المجمل ممکن ہے۔ ۲- ا س کا ادراک نقلاً من المجمل ممکن نہیں ہے۔ اگر اس کا ادراک نقلاً من المجمل ممکن ہے تو مجمل اور اگر نہیں تو متشابہ۔

خفی کی مثال

خفی کی مثال آیت سرقہ ہے ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ یہ آیت کریمہ چور کے بارے میں ظاہر ہے، لیکن نباش اور طرار کے بارے میں خفی ہے، اگر چہ دونوں کا فعل از قسم سرقہ ہے لیکن ان کا نام الگ الگ ہے، انہیں سارق کے نام سے یاد نہیں کیا جاتا لفظ سارق ان کے حق میں خفی ہے کہ آیا سارق کا حکم ان پر لگ سکتا ہے یا نہیں؟ اور یہ خفاء اسی عارض یعنی نام الگ الگ ہونے کی وجہ سے ہے، اس خفاء کی بناء پر قطع ید کا حکم بھی خفی ہو گیا کہ آیا طرار و نباش کا قطع ید ہو گا یا نہیں لہٰذا دیکھا جائے گا کہ خفاء زیادۃ فی المعنی کی وجہ سے ہے تو پھر سارق کا حکم لگایا جائے گا جیسے طرار ہے جیب کترا، کیونکہ چور تو سوئے ہوئے آدمی کا مال خفیۃً چوری کرتا ہے اور طرار جاگے ہوئے آدمی کا مال لیتا ہے، اس کے اندر معنی سرقہ بطریق کمال موجود ہے، لہٰذا جیب کترے پر چور کا حکم جاری ہو گا اور اگر خفاء بوجہ نقصان ہو تو پھر سارق کا حکم نہیں لگایا جائے گا جیسے نباش کفن چور پر کہ اس میں معنی سرقہ کے مقابلہ میں کمی ہے کہ یہ زندہ کے مقابلے میں مرے ہوئے سے چوری کرتا ہے اور مکان محفوظ کی بجائے مکان غیر محفوظ سے چوری کرتا ہے، لہٰذا کفن چور پر چور کا حکم جاری نہ ہو گا۔

مشکل کی مثال

مشکل کی دو صورتیں ہمارے سامنے ہیں: ۱- ایک صورت یہ ہے کہ غموض فی المعنی کی وجہ سے اس میں اشکال ہو۔ ۲- دوسری صورت یہ ہے کہ استعارہ بدیعۃ کی وجہ سے اس میں اشکال ہو۔

۱- **پہلی صورت:** ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل جنابت کی صورت میں ظاہر بدن کو دھونا چاہئے نہ کہ باطن کو، اب ''منہ'' میں اشکال آ گیا کہ آیا یہ ظاہر بدن میں سے ہے یا باطن میں سے، کیونکہ ایک اعتبار سے یہ باطنی اعضاء میں سے ہے اس لئے کہ روزہ دار تھوک نگل جاتا ہے تو روزہ نہیں ٹوٹتا

اورایک اعتبار سے ظاہری اعضاء میں سے ہے، کیونکہ ''منہ'' میں کسی چیز کے ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اس اشکال کو عقلاً دفع کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ دونوں وجہوں کا ہم نے اعتبار کیا ہے، اس طرح سے کہ طہارۃ کبریٰ میں ''منہ'' کو ظاہری اعضاء میں سے قرار دیا کہ جنابت کے غسل میں اس کا دھونا واجب ہے، اور طہارت صغریٰ میں ''منہ'' کو باطنی اعضاء میں سے قرار دیا کہ حدث اصغر کی صورت میں اس کا دھونا واجب نہیں، ہمارا یہ فیصلہ اس کے برعکس سے بہتر ہے اس لئے کہ غسل کے بارے میں فرمایا "فاطهروا" اس میں مبالغہ ہے اور وضو کے بارے میں مبالغہ نہیں ہے صرف فاغسلوا کا حکم ہے۔

۲- **دوسری صورت:** اشکال پیدا ہوا استعارہ بدیعیہ کی وجہ سے، مثلاً ﴿قوارير من فضة﴾ یعنی ''شیشے، چاندی کے بنے ہوئے ہوں گے''، حالانکہ شیشے تو کانچ سے بنتے ہیں چاندی سے نہیں تو معلوم ہوا کہ یہاں پر انوکھا استعارہ موجود ہے وہ اس طرح کہ جنت کے جو برتن ہونگے تو وہ صفائی میں شیشہ جیسے ہوں گے اور سفیدی میں چاندی کی طرح چمکدار ہوں گے۔

''مجمل'' اور ''متشابہ'' کی مثالیں

والمجمل كآية الربوا، فإن قوله تعالىٰ: ﴿وحرّم الربوا﴾ مجمل؛ لأن الربوا في اللغة هو الفضل، وليس كل فضل حراماً بالإجماع ولم يعلم أن المراد أيّ فضل فيكون مجملاً ثم لما بين النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم الربوا فى الأشياء الستة احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل، ليعرف علة الربوا، والحكم فى غير الأشياء الستة والمتشابه كالمقطعات فى أوائل السور و اليد والوجه ونحوهما.

ترجمہ: اور مجمل جیسے آیت ربوا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿حرم الربوا﴾ مجمل ہے، اس لئے کہ ربوا لغت میں زیادتی کو کہا جاتا ہے اور بالاجماع ہر زیادتی حرام نہیں ہے اور معلوم نہیں کہ یہاں کونسی زیادتی مراد ہے لہٰذا یہ مجمل ہے۔ پھر جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ چیزوں میں ربوا کو بیان فرمایا تو اس کے بعد طلب وتامل کی ضرورت پڑی تاکہ علتِ ربوا سے دوسری اشیاء میں حکم معلوم کیا جائے، اور ''متشابہ'' جیسے کہ سورتوں کی ابتداء میں حروفِ مقطعات اور لفظ ''وجہ'' اور لفظ ''ید'' وغیرہ۔

مجمل کی مثال

خفی اور مشکل کے بارے میں مثالیں آپ کے گوش گزار کردی اب چاہتے ہیں کہ مجمل کی مثال بھی دیں تو

مجمل کی مثال: ربوا والی آیت ﴿وحرّم الربوا﴾ ہے یہ آیت مجمل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ربوا کو حرام قرار دیا ہے اور "ربـوا" بڑھوتری اور فضل کو کہتے ہیں، اور بات یہ ہے کہ کوئی بھی بیع بڑھوتری سے خالی نہیں لہٰذا کونسی بڑھوتری حرام ہے، اس بارے میں آیت کریمہ مجمل ہے، پھر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ربوا کی تفصیل اشیاء ستہ کی صورت میں بیان فرمائی "الـذهـب بـالـذهـب والـفـضـة بـالفضة والبر بالبر و الشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثلٍ والفضل ربوا أو كما قال (هكذا لفظ الحديث في شرح البرجندي).

اس سے معلوم ہوا کہ اشیاء ستہ میں بڑھوتری حرام ہے، لیکن ان کے علاوہ کون کونسی چیزوں میں بڑھوتری حرام ہے اور کون کون سی چیز میں جائز ہے، یہ مجمل ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ کا قول ذکر کیا جاتا ہے کہ انہوں نے دعا مانگی: "اللهم بيّن لنا أبواب الربوا" جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی اشیاء ستہ کی تفصیل آئی تو وہ بہت خوش ہوئے لیکن پھر بھی انہوں نے فرمایا کہ ابھی بات پوری نہیں ہوئی، یہی وجہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد فرمایا کرتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے چلے گئے لیکن ربوا کی تفصیل بیان نہیں فرمائی۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ حضرات ان اشیاء ستہ سے علت نکالتے ہیں اور اسی علت سے پھر دوسری چیزوں پر حکم لگاتے ہیں، لیکن اس علت نکالنے میں ان کے درمیان اختلاف ہوا ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے قدر وجنس کو "ربوا" کی علت قرار دیا اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے قوت اور ادخار کو، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے طعم اور ثمنیت کو ربوا کی علت قرار دیتے ہیں۔

متشابہ کی مثال

متشابہ خفاء کی چوتھی اور آخری قسم ہے جس کے معنی کا ادراک نہ عقلاً ممکن ہے اور نہ نقلاً، پھر متشابہ کی بھی دو قسمیں ہیں: ۱- جس کا معنی کسی طرح بھی سمجھ نہ آتا ہو جیسے سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں۔ ۲- لغوی معنی تو سمجھ آتا ہو لیکن مرادی معنی مخفی ہو، جیسے "یداللہ" میں لفظ "ید" کا معنی لغوی ہے لیکن معنی مرادی مخفی ہے، اسی طرح لفظ "وجه" کا لغوی معنی چہرہ ہے لیکن معنی مرادی مجمل ہے۔

خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ کا حکم

وحـكـم الـخـفـي الطلب، والمشكل الطلب والتأمل، والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل إن احتيج إليهما، كمافي الربوا، والمتشابه التوقف أي: حكم المتشابه التوقف –فهذا من باب العطف عـلـى مـعـمـولـي عاملين والمجرور مقدّم نحو: في الدار زيد والحجرة عمرو– على اعتقاد الحقية

عندنا على قرأة الوقف على "إلا الله" في قوله تعالىٰ: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ فبعض العلماء قرأ بالوقف على "إلا الله" وقفاً لازماً، والبعض قرأ بلاوقف، فعلى الأول والراسخون غير عالمين بالمتشابهات، وهو مذهب علمائنا، وهذا أليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزايغين، والإقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين، وهذا يفهم من قوله ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾ أي سواء علمنا أو لم نعلم والأليق بهذا المقام أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿ربنا لا تُزِغْ قلوبَنا﴾ سوالاً للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي إلى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة، وأيضاً على ذلك المذهب "يقولون آمنا" خبر مبتدأ محذوف، والحذف خلاف الأصل. فكما ابتلي من له ضرب جهل بالإمعان في السير أي: في طلب العلم، والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم، ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف أي عن طلبه، وهذا جواب إشكال وهو أن الكلام للإفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في إنزال المتشابهات فنجيب أن الفائدة في الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب، فإن رياضة البليد تكون بالعدو، ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير، وهذا أعظمهما بلوى وأعمهما جدوى أي: هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى، والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم، وإنما كان أعظمهما بلوى؛ لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله و يفوضه إليه ويلقي نفسه في مدرجة العجز والهوان، ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم، وهذا منتهى أقدام الطالبين و قد قيل العجز عن درك الإدراك إدراك.

ترجمہ: اور خفی کا حکم طلب ہے اور مشکل کا حکم طلب وتامل ہے، اور مجمل کا حکم استفسار پھر طلب پھر تامل ہے، اگر طلب وتامل کی ضرورت پڑے جیسا کہ ربوا میں ہے اور متشابہ کا توقف یعنی متشابہ کا حکم توقف ہے یہ عطف علی معمولی عاملین والمجر ورمقدم کے قبیل سے ہے، جیسے "في الدار زيد والحجرة عمرو".
اور متشابہ میں توقف ہمارے نزدیک اس کی حقیت یعنی حق ہونے کا اعتقاد رکھنے کے ساتھ ہوگا۔ جو اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿ومايعلم تاويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به﴾ میں لفظ "إلا الله" پر وقف والی قرأت کے مطابق ہوگا۔ بعض حضرات نے "إلا الله" پر وجوبی طور پر وقف کے ساتھ پڑھا

ہے اور بعض نے بغیر وقف کے پڑھا ہے، پس پہلی قرأت کے مطابق راسخ فی العلم غیر عالم بالمتشابہات ہوگا اور یہی ہمارے علماء کا مذہب اور نظم قرآن کے مناسب ہے کہ متشابہات کے پیچھے پڑنے کو گمراہوں کا حصہ بنایا گیا اور ان کی حقیقت کا اقرار باوجودیکہ اس کا ادراک ممکن نہیں راسخین کا حصہ قرار دیا گیا اور یہ ﴿امنا به كل من عند ربنا﴾ سے سمجھ میں آ رہا ہے چاہے ہمیں معلوم ہو یا نہ ہو، اس مقام کے زیادہ مناسب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ﴿ربنا لا تُزِغْ قلوبنا﴾ مذکورہ گمراہی سے بچنے کا سوال ہو، جو کہ اتباع متشابہات کی طرف ایسا داعی ہے جو انسان کو فتنے اور ضلالت میں ڈالنے والا ہے، اسی طرح اُس مذہب کے مطابق "يقولون امنا به" مبتدا محذوف کی خبر ہوگا اور حذف اصل کے خلاف ہے، پس جس طرح جاہل کو علم میں امعان وغور (کے امتحان) میں مبتلا کیا گیا ہے یعنی طلب علم میں اور مراد یہ ہے کہ تمام کوششوں اور طاقتوں کو طلب علم میں صرف کرے اسی طرح راسخ فی العلم کو توقف (کے امتحان) میں مبتلا کیا گیا، یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ کلام تو سمجھانے کے لئے ہوتا ہے اور جب راسخ فی العلم کا متشابہات کے علم میں کوئی حصہ نہ ہو تو متشابہات کے نازل کرنے کا کیا فائدہ؟ ہم جواب دیتے ہیں کہ فائدہ یہی ابتلاء وامتحان ہے پس جس طرح جاہل کو طلب علم میں مبالغے کے ساتھ مبتلا کیا گیا اسی طرح عالم اور راسخ کو طلب وتامل کے سلسلے میں ذہن کی لگام کھینچنے کے ساتھ مبتلا کیا گیا اس لئے کہ سست گھوڑے کی ورزش دوڑنے کے ساتھ ہوتی ہے جب کہ چست کی لگام کھینچنے اور چلنے سے روکنے کے ساتھ۔ اور یہ ابتلاء امتحان اور ثواب کے اعتبار سے بہت بڑا ہے۔ یعنی ابتلاء کی یہ نوع امتحان کے اعتبار سے دونوں انواع میں سے بڑی ہے۔ اور ابتلاء کی دونوں انواع، ابتلاء الجاہل اور ابتلاء العالم ہیں۔ جو ہم نے ذکر کر دی ہیں۔ اور ثواب کے اعتبار سے یہ نوع اس لئے بڑی ہے کہ یہ ابتلاء کہ (انسان) سب کچھ اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر دے اور اپنے آپ کو کمزوری اور عجز کی جگہ میں ڈال دے، اور اس کا علم اللہ کے علم کے مقابلے میں "لا شيء" ہو جائے، اور بحر فنا میں اس کا کوئی نام ونشان باقی نہ رہے۔ یہ طالب علم کا آخری درجہ ہے، اور کہا گیا ہے کہ علم کے پانے سے عاجزی ظاہر کرنا بھی علم ہے۔

وحكم الخفي الطلب......

یہاں سے خفاء کی چار قسموں کا حکم بیان فرماتے ہیں، فرمایا کہ خفی کا حکم ہے طلب کرنا، طلب کا معنی یہ ہے کہ اس لفظ کو دیکھیں گے کہ آیا خفاء زیادت فی المعنی کی وجہ سے ہے یا نقصان معنی کی وجہ سے۔ جب ہم نے اس کو

طلب کرلیا تو اس کا خفاء ختم۔ اس کی مثال یوں دی جاتی ہے کہ کوئی شخص روپوش ہوجائے، اس کی روپوشی کی جگہ بھی معلوم ہے اور اس نے حلیہ بھی تبدیل نہیں کیا لہذا طلب کرنے سے جب وہ مل جائے تو فوراً پہچان لیا جائے گا۔

مشکل کا حکم

مشکل جس طرح دوسری قسم ہے اسی طرح اس میں کام بھی دو کرنے ہیں ۱-طلب کی ضرورت کہ اس لفظ کے کیا کیا معانی ہیں۔ ۲-طلب کے بعد تامل غور وفکر کی ضرورت ہے۔ کہ اس مقام پر یہ کون سے معنی کے لئے استعمال ہوا ہے، مثلاً: "أنى شئتم" میں لفظ "أنى" ہے کہ یہ دو معنوں کے لئے استعمال ہوتا ہے: ۱-من این کے معنی میں، جیسے ﴿أنى لك هذا﴾ أي من اين لك هذا الرزق الآتي. ۲-کیف کے معنی میں، جیسے: ﴿أنى يكون لي ولد﴾ أي كيف يكون لي ولد ولم يمسسني بشر. اب اولاً تو ہم نے لفظ أنى کے دونوں معنی معلوم کئے، پھر آیت مذکورہ "أنى شئتم" میں دونوں معانی میں سے کسی معنی کو متعین کرنے کے لئے غور کیا تو معلوم ہوا کہ یہاں پر معنی ثانی مراد ہے، تو اب "أنى شئتم" کا معنی ہوگا: من أي كيفية شئتم من القيام والقعود والاضطجاع، بشرطان يستخدمَ القبل، لا الدبر. اس کی مثال یوں دی جاتی ہے کہ کوئی شخص روپوش ہوجاتا ہے اس کی روپوشی کا علاقہ تو معلوم ہے لیکن اس نے حلیہ تبدیل کرلیا ہے پہلے تو شلوار قمیص پہنتا تھا لیکن اب ٹی شرٹ پہنتا ہے، پہلے داڑھی تھی اب کلین شیو ہے۔ پہلے ہم اس کو طلب کریں گے، پھر اس کے بعد تامل کریں گے کہ آیا یہ وہی شخص ہے یا نہیں۔

مجمل کا حکم

مجمل جیسے تیسرے نمبر پر ہے تو اس میں کام بھی تین کرنے پڑتے ہیں: ۱-استفسار ہو، ۲-پھر طلب ہو، ۳-پھر تامل ہو، طلب اور تامل کی اگر ضرورت ہوئی تو ان سے کام لیا جائے گا۔

اس کی مثال یوں دی جاتی ہے کہ کوئی شخص روپوش ہوجائے اور روپوشی کا علاقہ بھی معلوم نہیں ہے اور ساتھ ساتھ اس نے حلیہ بھی تبدیل کرلیا ہے اب ہمیں ایک کام تو یہ کرنا ہوگا کہ گلی گلی پوچھنا پڑے گا فلاں قسم کا آدمی تو نظر نہیں آیا، پھر جب پتہ چلا کہ پشاور یا درہ خیبر میں روپوش ہے تو پھر طلب کریں گے پھر تامل کہ آیا یہ وہی آدمی ہے؟ اس میں یہ بات ہے کہ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ مجمل میں استفسار سے مسئلہ حل ہوجاتا ہے اور بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ استفسار سے مسئلہ حل نہیں ہوتا، لہذا پھر طلب وتامل کرنا ہوگا، جیسے کہ آیت "ربوا" کہ اس میں استفسار کے بعد

علت معلوم کرنے کے لئے طلب وتامل کی بھی ضرورت ہوتا ہے۔

متشابہ کا حکم

مثلاً کوئی شخص غائب ہوجائے اور اس کے ہمعصر بھی دنیا سے رخصت ہوجائیں اس کی پہچان کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی۔ متشابہ کا بھی یہی حال ہے کہ اس کی حقیقت معلوم ہونے کی کوئی صورت نہیں رہتی، چنانچہ اس کا حکم ہے التوقف علی اعتقاد الحقیة عندنا اور یہ معنی لفظ إلا الله پر وقف کرنے سے ثابت ہوتے ہیں۔ تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وما یعلم تاویله إلا الله والراسخون فی العلم﴾ حضرات ائمہ میں سے بعض حضرات کہتے ہیں کہ لفظ إلا الله پر وقف کرنا لازم ہے یہی مذہب احناف کا ہے، مطلب یہ ہوگا کہ اللہ کے علاوہ متشابہات کے معانی کو کوئی نہیں جانتا اور آگے نیا جملہ ہے، دوسرا مذہب یہ ہے کہ إلا الله پر وقف نہیں تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ اور راسخین فی العلم سب متشابہات کے معانی جانتے ہیں۔

ہمارے مسلک کی تائید تین باتوں سے ہوتی ہے: ۱- ایک تو اس بات سے تائید ہوتی ہے کہ متشابہات کے پیچھے پڑنا یہ دلوں کی ٹیڑھائی کی علامت ہے تو یقیناً راسخین فی العلم کے دلوں میں کج روی نہیں ہے، لہٰذا راسخین فی العلم نہ تو متشابہات کے پیچھے پڑتے ہیں اور نہ ہی ان کے معانی کو جانتے ہیں۔ ۲- ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا......﴾ یہ دعاء راسخین فی العلم مانگ رہے ہیں کہ یا اللہ! ہمیں دلوں کی زیغ سے بچالے، اس لئے کہ متشابہات کے پیچھے پڑنا انسان کو فتنہ اور گمراہی میں ڈالتا ہے، تو راسخین فی العلم، متشابہات کے پیچھے پڑنے سے بچنے کے لئے دعاء مانگ رہے ہیں، پھر کیسے وہ متشابہات کے معانی کو جانتے ہیں؟ ۳- اگر لفظ الا الله کی بجائے فی العلم پر وقف ہو تو آگے یقولون نیا جملہ ہوگا اور اس کے لئے مبتدا کو محذوف نکالنا پڑے گا اور حذف خلاف اصل ہے جبکہ ہمارے مذہب پر والراسخون مبتداء ہے اور "یقولون" خبر ہے، کسی محذوف کو ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

فکما ابتلي من له......: متشابہات کے متعلق احناف کا مذہب یہ بیان ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ متشابہات کی مراد کو کوئی نہیں جانتا، اس پر سوال یہ ہے کہ متشابہات کو نازل کرنے کا کیا فائدہ ہوا، کیونکہ کلام ہوتا ہے سمجھانے کے لئے اور متشابہات کے معنی کو تو کوئی نہیں سمجھتا لہٰذا نازل کرنے کا کیا فائدہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ کلام کا مطلب کبھی تو سمجھانا ہوتا ہے اور کبھی کلام سے غرض امتحان وآزمائش بھی ہوتی ہے، متشابہات کا نازل کرنا سمجھانے کے لئے تو نہیں لیکن آزمائش کے لئے ضرور ہے، وہ اس طرح کہ ایک آدمی

جاہل ہے علم سے متنفر ہے، آپ اس سے کہتے ہیں کہ علم سیکھو، اس میں دنیا وآخرت کا فائدہ ہے یہ اس کے لئے امتحان ہے کہ وہ تو علم سے متنفر ہے اور آپ اس کو علم میں لگا رہے ہیں۔ اور دوسری طرف عالم کے لئے یہ امتحان ہے کہ عالم من حیث العالم کی شان یہ ہے کہ علم کی جستجو میں لگا رہے تو اب اس سے کہا جائے کہ متشابہات کے پیچھے مت لگو، تو یہ اس عالم کے لئے امتحان ہے، اس لئے کہ اس کو جس چیز کی جستجو اور تلاش ہے آپ اس کو اس سے روک رہے ہیں۔ اور پھر عالم کا یہ امتحان جاہل کے امتحان سے بڑا ہے۔ کیوں کہ اس میں انسان اپنے علم کو اللہ کے علم کے حوالے کر دیتا ہے کہ میں کچھ نہیں جانتا خدا جانتا ہے اور اپنے آپ کو لاشیء کہہ دیتا ہے اور یہ بہت بڑی بات ہے اسلئے کہ انسان ساری دنیا کو الٹنے پلٹنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے لیکن اپنے کو لاشیء نہیں کہتا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اپنے علم کے ادراک سے عجز کا اظہار علم ہے۔

دلیل لفظی کا بیان

مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين؛ لأنه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار والنقل، أي يكون منقولاً من الموضوع له إلى معنى آخر والتخصيص والتقديم وقد أورد في مثاله: ﴿وأسرّوا النجوى الذين ظلموا﴾ تقديره والذين ظلموا أسروا النجوى. كيلا يكون من قبيل "اكلوني البراغيث"، والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية أما الوجوديات وهي نقل اللغة والصرف والنحو فلعدم عصمة الرواة و عدم التواتر، وأما العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك إلى آخره فلأن مبناها على الاستقراء وهذا باطل أي: ما قيل: إن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين؛ لأن بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة، ورفع الفاعل ونصب المفعول، وإن "ضرب" و ما على وزنه فعل ماض، وأمثال ذلك، فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي، كقوله تعالى: ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات و من ادعى أن لا شيء من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد أنكر جميع المتواترات كوجود "بغداد" فما هو إلا محض السفسطة والعناد، والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة، وأيضاً قد نعلم بالقرائن القطعية أن الاصل هو المراد وإلا تبطل فائدة التخاطب و قطعية المتواتر أصلاً. واعلم أن العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين:

أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلاً كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلاً: فالأوّل يُسَمّونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة.

ترجمہ: مسئلہ کہا گیا ہے کہ دلیل لفظی یقین کا فائدہ نہیں دیتی اس لئے کہ دلیل لفظی کا دارومدار نقلِ لغت، صَرف، نحو، عدم اشتراک، مجاز، اضمار اور نقل نہ ہونے پر ہے (نقل) یعنی معنی موضوع لہ سے غیر موضوع لہ کی طرف منقول ہو، اور تخصیص و تقدیم پر ہے اور اس کی مثال میں علماء نے یہ آیت پیش کی ہے ﴿وأسرو النجوى الذين ظلموا﴾ اس کی تقدیر ہے "والذين ظلموا أسروا النجوىٰ" (یہ تقدیر اس لئے پیش کی تا کہ یہ "أكلوني البراغيث" کے قبیل سے نہ ہو جائے اور ناسخ و معارض عقلی نہ ہو یہ تمام (امور) ظنیہ ہیں، جہاں تک تعلق ہے امور وجودیہ کا یعنی نقلِ لغت صرف اور نحو تو راویوں کے معصوم نہ ہونے کی وجہ سے اور تواتر نہ ہونے کی وجہ سے ظنیہ ہیں اور جہاں تک تعلق ہے امور عدمیہ کا جو کہ ''عدم الاشتراک'' سے آخر تک بیان ہوئے ہیں تو اس وجہ سے کہ ان امور کا دارومدار استقراء پر ہے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ دلیل لفظی یقین کا فائدہ نہیں دیتی یہ باطل ہے اس لئے کہ لغت، صرف اور نحو میں سے بعض اشیاء حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں جیسے لغات مشہورہ، فاعل کا رفع، مفعول کا نصب اور یہ (مسئلہ) کہ "ضَـرَبَ" اور جو اس کے وزن پر ہوگا فعل ماضی ہے، پس ہر وہ ترکیب جو ان مشہورات سے مرکب ہو قطعی ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ اور ہمارا دعویٰ یہ نہیں کہ تمام نقلیات قطعی ہیں اور جو شخص یہ دعویٰ کرے کہ ان تراکیب میں سے کوئی بھی چیز اپنے مدلول پر دلالت کرنے میں قطعیت کا فائدہ نہیں دیتی تو یہ تمام متواترات کا انکار ہوگا جیسے وجود بغداد کا انکار، پس یہ صرف جہالت اور محض عناد ہوگا۔

اس لئے کہ عقلاء اپنے کلام کو بغیر قرینہ کے خلاف اصل میں استعمال نہیں کرتے اور یہ بھی ہے کہ ہمیں قرائن قطعیہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو اصل ہے وہی مراد ہے ورنہ فائدۂ تخاطب اور متواتر کی قطعیت بالکل ختم ہو جائے گی۔ جان لو کہ علماء رحمۃ اللہ علیہم علم قطعی کو دو معنوں میں استعمال کرتے ہیں: ۱- ایک یہ کہ جو احتمال کو بالکل ختم کر دے جیسے محکم اور متواتر۔ ۲- اور دوسرا یہ کہ قطعی وہ ہے جو اس احتمال کو ختم کرے جو ناشی عن دلیل ہو جیسے ظاہر نص اور خبر مشہور، پس پہلے کو علم یقین اور دوسرے کو علم طمانینت کہتے ہیں۔

مسئلة قيل الدليل......

یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ جو حکم لغت نحو اور صَرف سے مستفاد ہوا سے حکم لفظی کہا جاتا ہے بعض لوگ اس حکم

لفظی کا انکار کرتے ہیں اور ان کا کہنا ہے کہ یہ جو دلیلِ لفظی ہے یا تو وجودیات پر مشتمل ہے یا عدمیات پر، وجودیات صرف کا ہونا نحو کا ہونا وغیرہ اور عدمیات عدم اشتراک، عدم مجاز وغیرہ اور ان دونوں یعنی وجودی اور عدمی میں سے کسی پر بھی اعتبار نہیں کیا جاسکتا، وجودیات پر تو اس لئے اعتماد نہیں کہ اس کے راوی معصوم نہیں ہیں اور اس میں تواتر بھی نہیں ہے، جب راوی معصوم نہیں اور نہ ان کی روایات میں تواتر نہیں ہے تو ان کا کوئی اعتبار نہیں، دوسری طرف معدومات، تو وہ استقراء پر مبنی ہیں اور ظاہر ہے استقراء وتتبع کوئی یقینی چیز نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ تلاش کرنے پر آپ کو کوئی چیز نہ ملے، لیکن حقیقتاً وہ موجود ہو، لہٰذا ان کا بھی اعتبار نہیں کیا جاسکتا، جب ان دونوں کا اعتبار نہیں تو دلیل لفظی کا بھی اعتبار نہیں جب دلیل لفظی کا اعتبار نہیں تو اس سے جو حکم مستفاد ہے اس کا بھی اعتبار نہیں کیا جاسکتا؟

جواب

❶ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا بہت عمدہ جواب دیا ہے کہ ان لوگوں کا یہ قول باطل ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض لغات، نحو، صرف تو حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں اس لئے کہ بعض لغات مشہور ہیں اور از قسم نحو رفع الفاعل، نصب المفعول، اور از قسمِ صرف ضَرَبَ کے ہم وزن کا ماضی ہونا اور متواتر کا انکار کرنا باطل ہے۔

❷ دوسری بات یہ ہے کہ ہم ان مذکورہ چیزوں کے مجموعہ کو یقینی سمجھتے ہیں تنہا تنہا ان کو یقینی نہیں سمجھتے، لیکن مجموعہ کی قطعیت سے انکار ایسا ہے جیسے کوئی شخص وجودِ بغداد سے انکار کرے۔

❸ تیسری بات یہ ہے کہ اہل عقل جب کلام استعمال کرتے ہیں تو لغت کے موافق، نحو کے موافق، صرف کے موافق استعمال کرتے ہیں، اور اس کے خلاف کبھی استعمال نہیں کرتے الا عند القرینۃ۔

❹ چوتھی بات یہ ہے کہ ہم اس بات کو قرائن سے جانتے ہیں کہ اصل کے موافق ہی کلام کرنا چاہئے ورنہ تو تخاطب کا فائدہ ہی ختم ہو جائے گا اور تواتر کی قطعیت باقی نہیں رہے گی، تخاطب کا فائدہ اس طرح ختم ہوتا ہے کہ ہم ایک لفظ استعمال کرتے ہیں ماضی کا اور مخاطب اس کو ماضی ہی سمجھ رہا ہے تو یہ اصل ہے لیکن اگر ہم ماضی کو امر کے معنی میں استعمال کریں بغیر کسی قرینے کے، تو یہ خلاف اصل ہے اور اس سے تخاطب کا فائدہ ختم ہو جائے گا اور تواتر کی قطعیت اس طرح کے ماضی کا ماضی کے معنی میں استعمال ہونا یہ متواتر ہے لیکن امر کے معنی میں استعمال ہونا بغیر کسی قرینے کے خلاف تواتر ہے، اب تواتر کی قطعیت ختم ہو جائے گی۔

یہ چار بندی جواب دینے کے بعد مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک بات بطور فائدہ کے یہ ذکر فرمائی ہے کہ

ایک ہوتا ہے علم یقینی اور ایک ہوتا ہے علم طمانیت، اگر کوئی چیز اس طرح قطعی ہو کہ احتمال ناشی کو وہ مطلقاً ختم کر دے تو اس سے جو علم مستفاد ہوگا وہ علم یقینی ہے، اور اگر کوئی قطعی ایسا ہے کہ اس سے احتمال ناشی عن دلیل کا انقطاع ہوا ہو تو اس سے جو علم حاصل ہو، وہ علم طمانیت ہے گویا مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہم نے جو دلیلِ لفظی کی بات کی اس سے علم الیقین تو حاصل نہیں ہوتا لیکن علم طمانیت اس سے ضرور حاصل ہوتا ہے۔

والتخصيص والتقديم ...... : تقدیم وتاخیر کے سلسلے میں ایک مثال دی ﴿وأسرّوا النجوى الذين ظلموا﴾ اس آیت میں تقدیم وتاخیر ہے اس لئے کہ "الذين ظلموا" کو اگر "أسروا" کا فاعل قرار دیتے ہیں تو پھر قاعدہ کے موافق "أسروا" مفرد ہونا چاہئے۔ اس کا حل یہ ہے کہ اس آیت میں تقدیم وتاخیر ہے، اصل اس طرح ہے "الذين ظلموا أسرّوا لنجوى" چنانچہ "الذين ظلموا" یہ مبتدا ہے اور "أسروا النجوى" جملہ خبر ہوگا، ورنہ تو یہ "أكلوني البراغيث" کی طرح بن جائے گا، یعنی مجھے پسوؤں نے کھایا کہ "براغيث" کو اگر "أكلوا" کا فاعل مانتے ہیں تو پھر "أكلوا" کو مفرد ہونا چاہئے حالانکہ یہاں جمع ہے، لہٰذا تقدیم وتاخیر ماننی پڑے گی کہ اصل میں تھا "البراغيث أكلوني". امثلۂ سابقہ کا ایک دوسرا حل یہ بھی نکال سکتے ہیں کہ "أسروا" اور "أكلوا" کو جمع کا صیغہ نہ مانا جائے، بلکہ مفرد کا صیغہ مانا جائے اور ان میں جو واؤ ہے اس کو فاعل کی علامت مانیں یعنی یہ واؤ اس بات کو بتانے کے لئے ہے کہ یہاں پر فاعل جمع ہے، اس صورت میں یہ کلام اپنی اصل پر ہی رہے گا۔

چوتھی تقسیم کا بیان

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر، عبارة، إن سيق الكلام له، وإشارة إن لم يسق، وعلى لازمه المحتاج إليه اقتضاء، وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغةً أن الحكم في المنطوق لأجله دلالة.

ترجمہ: چوتھی تقسیم دلالۃ اللفظ علی المعنی کی کیفیت میں ہے پس یہ دلالت موضوع لہ یا اس کے جزء یا اسکے لازم متاخر پر ہوگی، پھر اگر اس کے لئے کلام چلایا گیا ہو تو یہ عبارت النص ہے، اگر اس کے لئے کلام کو نہیں چلایا گیا ہو تو اشارۃ النص ہے۔ اور لازم محتاج الیہ پر دلالت ہو تو اقتضاء النص ہے، اور ایسے حکم پر دلالت، جس میں ایسا معنی پایا جائے، جس سے یہ سمجھ میں آ رہا ہو کہ منطوق میں حکم اس کی وجہ سے ہے، دلالت النص ہوگی۔

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ......

مصنفؒ یہاں سے عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص کو بیان فرمارہے ہیں۔

لفظ اگر ایسے معنی پر دلالت کرے کہ کلام اس معنی کے لئے چلایا گیا ہے تو یہ عبارۃ النص ہے، اگر اس کے لئے کلام نہیں چلایا گیا تو یہ اشارۃ النص ہے۔ ان دونوں صورتوں میں عموم ہے کہ لفظ کی دلالت عین موضوع لہ پر ہو یا جزء موضوع لہ پر یا لازم متاخر پر ہو تو لفظ جس معنی پر دلالت کرے اس معنی کے لئے کلام کو چلایا گیا تو عبارۃ النص ورنہ اشارۃ النص ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ لفظ کی دلالت اس لازم پر ہو جو محتاج الیہ ہے تو اس صورت میں یہ اقتضاء النص ہے، چوتھی قسم لفظ کی دلالت ایسی شیء پر ہو، جس میں کوئی معنی اس طرح پایا جائے کہ ہر لغت دان سمجھ سکتا ہے کہ منطوق کا حکم اس معنی کی وجہ سے ہے تو یہ دلالت النص ہے۔ اس کو مثال سے آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے ﴿فلا تقل لهما أف﴾ میں لفظ "اُف" دلالت کرتا ہے حرمت ضرب وشتم پر جس میں اذیت کا معنی موجود ہے، اور ہر لغت دان سمجھ سکتا ہے کہ "اُف" کی حرمت اس اذیت کی حرمت کی وجہ سے ہے۔

تقسیم رابع کے سلسلے میں حضراتِ مشائخ کے کلام پر تبصرہ!

واعلم أن مشايخنا لما قسموا الدلالات على هذه الأربع وجب أن يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم، فأقول الذي فهمت من كلامهم ومن الأمثلة التي أوردوها لهذه الدلالات، أن عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر، وإشارة النص دلالته على أحد هذه الثلثة إن لم يكن مسوقاً له، وإنما قلنا ذلك؛ لأن الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم يجب أن يكون ثابتاً بالنظم ويكون سوق الكلام له، والحكم الثابت بالإشارة أن يكون ثابتاً بالنظم ولا يكون سوق الكلام له، ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين﴾ الآية سيق لإيجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين، وفيه إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الأول وهو إيجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتاً بالنظم، والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له؛ لأن الفقراء هم الذين لا يملكون شيئاً. فكونهم بحيث لا يملكون شيئاً مما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا

يملكون شيئاً فيكون جزء الموضوع له، فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا إشارة، والإشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتاً بالنظم، وأما أن اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلأنهم قالوا: إن قوله تعالى: ﴿وعلى المولود له رزقهن﴾ سيق لإيجاب نفقة الزوجات على الزوج الذى ولدن لأجله وهو المعنى الموضوع له وفيه إشارة إلى أن الأب منفرد فى الإنفاق على الولد؛ إذ لا يشاركه أحد فى هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الإنفاق على الولد وهذا المعنى لازمٌ خارجي للموضوع له متأخرٌ عنه، ولما جعلوه إشارة إلى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتاً بالنظم، فالمثال الأوّل عبارةٌ في الموضوع له، إشارةٌ إلى جزئه، والمثال الثانى عبارةٌ في الموضوع له، إشارةٌ إلى لازمه، وهو الانفراد بنفقة الأولاد، وأيضاً إلى جزئه. وهو أن النسب إلى الآباء إلى آخر ما ذكرنا فى المتن. وإذا قالت المرأة لزوجها نكحت على المرأة فطلّقها فقال إرضاء لها: كل امرأة لي فطالق طلقت كلهن قضاء، فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن، أي غير هذه المرأة، فيكون عبارة فى جزء الموضوع له، وإشارةً إلى الموضوع له وهو طلاق الكل، وأيضاً إلى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة، وأيضاً إلى لازم الموضوع له، وهو لوازم الطلاق، كوجوب المهر والعدة ونحوهما. وقوله: ﴿وأحل الله البيع و حرم الربوا﴾ سيق للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما، فيكون عبارة فيه وإشارة إلى الموضوع له وإلى أجزائه وإلى اللوازم الأُخر، وإنما قيدنا اللازم بالمتأخر لأنهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء. وإنما جعلوا كذلك؛ لأن دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول أقوى من دلالته على اللازم غير المتاخر كالمعلول على العلة فإن الأولى مطرد دون الثانية؛ إذ لا دلالة للمعلول على العلة إلا أن يكون معلولاً مساوياً.

ولأن النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعاً لها أما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هى أصل بالنسبة إلى المعلول فيحسن أن يقال: إن المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة، ولا يحسن أن يقال: إن العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء، وأما حد دلالة النص فهو قوله: وعلى الحكم في شيء أي: دلالة اللفظ على الحكم فى شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم فى المنطوق لأجل ذلك

المعنى يسمى دلالة النص نحو: ﴿فلا تَقُلْ لهما أف﴾ يدلّ على حرمة الضرب، فالضرب شيء يوجد فيه الأذى والأذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لأجله، ووجه الحصر في هذه الأربع أن المعنى إن كان عين الموضوع له أو جزء ه أو لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة إن سيق الكلام له، وإشارة إن لم يسق، وإن كان لازمه المتقدم فاقتضاء، وإن لم يكن شيء من ذلك فإن وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها فدلالة نص، وإن لم يوجد فلا دلالة أصلاً، وإنما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة؛ لأنه إن لم يَفْهَمْ أحد أو يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ؛ إذ الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع، وبهذا القيد خرج القياس، فإن المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فإنه لا يفهمه إلا المجتهد، هذا هو نهاية أقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني أحد إلى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات، ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين والله تعالىٰ الموفق.

ترجمہ: یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ جب ہمارے مشائخ نے ان دلالات کو چار اقسام پر تقسیم کیا تو ضروری ہے کہ ان کی وجہ حصر بیان کی جائے تا کہ ان کی تقسیم باطل نہ ہو پس ان مشائخ کے کلام اور ان کی ذکر کردہ مثالوں سے جو میں سمجھا ہوں وہ یہ ہے کہ عبارت النص کہتے ہیں کلام کی دلالت اس معنی پر جس کے لئے وہ کلام چلایا گیا ہے چاہے وہ معنی عین موضوع لہ ہو یا اس کا جز ہو یا اس کا لازم متاخر ہو۔ اور اشارۃ النص کی تعریف یہ ہے کہ لفظ کی دلالت ان تینوں میں سے کسی ایک پر ہو بشرطیکہ وہ کلام اس کے لئے نہ لایا گیا ہو اور یہ ہم نے اس وجہ سے کہا کہ ان مشائخ کی اصطلاح میں عبارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے ضروری ہے کہ وہ نظم سے ثابت ہو اور کلام اسی کے لئے چلایا گیا ہو، اور جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ نظم سے ثابت ہو اور کلام اس کے لئے نہ چلایا گیا ہو اور نظم سے مراد لفظ ہے۔ علماء نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ﴿للفقراء المهاجرين﴾ غنیمت میں سے فقراء مہاجرین کے حصے کو ثابت کرنے کے لئے چلایا گیا ہے اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو کچھ وہ دار الحرب میں چھوڑ کر آئے ہیں اس سے ان کی ملکیت ختم ہوگئی اور معنی اول جو کہ غنیمت میں سے حصے کو ثابت کرنا ہے یہی معنی موضوع لہ ہے اور اس کو انہوں نے عبارۃ النص بنایا ہے، پس معنی موضوع لہ نظم سے ثابت ہوگا اور معنی ثانی جو کہ زوال ملک ہے

معنی موضوع لہ کا جزء ہے، اس لئے کہ فقراء وہی ہوتے ہیں جو کسی چیز کے بھی مالک نہیں ہوتے پس ان مہاجرین کا اس طور پر ہونا کہ دارالحرب میں چھوڑے ہوئے مال میں سے کسی چیز کے مالک نہیں ہیں یہ جزء ہے ان کے اس طور پر ہونے کا کہ وہ کسی چیز کے مالک نہیں ہیں۔ پس یہ معنی موضوع لہ کا جزء ہوگا، اور جب حضراتِ مشائخ نے دارالحرب میں چھوڑے ہوئے مال سے زوال ملک پر دلالت کو اشارۃ النص کا نام دیا اور اشارۃ النص تو نظم سے ثابت ہوتا ہے تو جزء موضوع لہ نظم سے ثابت ہوگا۔

اور جہاں تک تعلق ہے لازم متاخر کا کہ وہ ان کے ہاں نظم سے ثابت ہوتا ہے تو اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا قول ﴿وعلى المولود له رزقهن﴾ شوہر پر بیوی کا نفقہ اور خرچ کو واجب کرنے کے لئے چلایا گیا ہے اور یہی معنی موضوع لہ ہے اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ باپ اپنے بیٹے پر خرچ میں منفرد ہے، کیونکہ اس نسبت میں باپ کے ساتھ کوئی شریک نہیں لہٰذا حکم میں بھی اسی طرح ہوگا اور حکم انفاق علی الولد ہے اور یہ معنی لازم للموضوع لہ سے خارج ہے اور اس سے متاخر ہے پس جب انہوں نے اس کو اس معنی کی طرف اشارہ قرار دیا تو معنی لازم، خارج اور متاخر کو ثابت بالنظم بنا دیا۔ پس پہلی مثال موضوع لہ میں عبارت النص ہے اور جزء موضوع لہ میں اشارہ النص ہے، اور دوسری مثال موضوع لہ میں عبارت النص ہے اور لازم پر دلالت میں اشارہ النص ہے اور وہ لازم اولاد پر خرچ میں منفرد ہونا ہے اور اسی طرح اس کے جزء کی طرف اشارہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ نسب آباء کی طرف منسوب ہوتے ہیں جو کچھ ہم نے متن میں ذکر کیا ہے اس کے آخر تک۔ اور اگر عورت نے کہا کہ تو نے میرے اوپر ایک عورت سے نکاح کیا ہے پس اسے طلاق دیدے تو وہ اپنی اس عورت کو راضی کرنے کی خاطر کہتا ہے "كل امرأة لي فطالق" (میری جو بھی بیوی ہے اسے طلاق ہے) تو تمام بیویاں (بمع اس عورت کے جس کو راضی کر رہا تھا) مطلقہ ہو جائیں گی قضاء۔ پس معنی موضوع لہ اس کی تمام بیویوں کی طلاق ہے اور کلام موضوع لہ کے جزء کے لئے چلایا گیا ہے اور وہ (جزء) بعض عورتوں کی طلاق ہے یعنی سوائے اس عورت کے۔ پس یہ موضوع لہ کے جزء میں عبارۃ النص ہے جب کہ موضوع لہ میں اشارۃ النص ہوگا جو کہ تمام عورتوں کی طلاق ہے، اسی طرح دوسرے جزء کی طرف بھی اشارہ ہے جو کہ ''اس عورت کی طلاق ہے'' اور اسی طرح موضوع لہ کے لوازم کی طرف بھی اشارہ ہے، جو کہ طلاق کے لوازم میں سے ہیں جیسے وجوب مہر اور عدت وغیرہ وغیرہ۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿وأحل الله البيع وحرّم الربوا﴾ یہ کلام لازم متاخر کے لئے چلایا گیا ہے جو

کہ بیانِ فرق ہے پس یہ اس میں عبارت ہوگا اور موضوع لہ اور اس کے اجزاء اور دیگر لوازم کی طرف اشارہ ہوگا۔ ہم نے لازم کو متاخر کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ علماء کرام لازمِ متقدم پر لفظ کی دلالت کو اقتضاء کا نام دیتے ہیں۔

انہوں نے اس طرح اس لئے کیا کہ ملزوم کی دلالت اپنے لازم متاخر پر اس طرح ہے "جس طرح علت کی دلالت اپنے معلول پر" یہ اقوی ہے اس سے، کہ ملزوم کی دلالت ہو لازم غیر متاخر پر جیسا کہ معلول کی دلالت اپنی علت پر، پس پہلی مطلقاً ہے نہ کہ دوسری۔ اسلئے کہ معلول کی دلالت علت پر نہیں ہوسکتی مگر یہ کہ وہ معلول، معلول مساوی للعلۃ ہو، اور اس وجہ سے (اس طرح کیا) کہ وہ نص جو علت کو ثابت کرتی ہے علت کی تبعیت میں معلول کو بھی ثابت کرتی ہے، ہاں وہ نص جو مثبتؔ للمعلول ہو تو وہ اس علت کو ثابت نہیں کرتی جو معلول کی بنسبت اصل ہے پس یہ کہنا تو مستحسن ہے کہ کہا جائے وہ نص مثبت للمعلول ہے جو مثبت للعلۃ ہو اور یہ مستحسن نہیں ہوگا کہ کہا جائے وہ نص مثبت للعلۃ ہے جو مثبت للمعلول ہو ان ابحاث سے عبارۃ، اشارہ اور اقتضاء کی تعریفیں واضح ہوگئیں۔

جہاں تک دلالت النص کی تعریف کا تعلق ہے تو وہ (مصنف) رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ہے "وعلی الحکم فی شیء" یعنی لفظ کی دلالت ایسی شیٔ پر جس میں وہ معنی پایا جائے جو کہ ہر لغت دان سمجھتا ہو کہ منطوق میں حکم اس معنی کی وجہ سے ہے، اس (دلالت لفظ) کو دلالت النص کہا جاتا ہے، یہاں پر معنی سے مراد علت ہے۔ جیسے ارشاد ربانی ﴿فلا تقل لهما أف﴾ یہ مارنے کی حرمت پر دلالت کرتا ہے پس ضرب ایسی شیٔ میں جس میں ایذاء و تکلیف پائی جارہی ہے اور تکلیف ایسا معنی ہے جو ہر لغت دان سمجھتا ہے کہ منطوق "جو کہ تافیف ہے" کی حرمت کا حکم اس ایذاء و تکلیف کی وجہ سے ہے۔ ان چار اقسام میں وجہ حصر یہ ہے کہ معنی اگر عین موضوع لہ یا اس کا جزء یا اس کا لازم غیر متقدم ہو تو اگر کلام اس کے لئے چلایا گیا ہو تو یہ عبارۃ النص ہے اور اگر کلام اس کے لئے نہ چلایا گیا ہو تو اشارۃ النص ہے، اور اگر معنی اس کا لازم متقدم ہو تو اقتضاء النص ہے، اور اگر مذکورہ اشیاء میں سے کچھ بھی نہ ہو تو اگر اس معنی میں کوئی ایسی علت پائی جائے کہ ہر لغت دان سمجھتا ہو کہ منطوق میں حکم اس علت کی بناء پر ہے تو دلالت النص ہے، اور اگر علت نہ پائی جائے تو دلالت بالکل نہیں پائی جائے گی۔ اور ہم نے یہ کہا کہ اس کو ہر لغت دان سمجھتا ہو کیونکہ اگر اس کو کوئی بھی نہ سمجھے یا بعض سمجھیں اور بعض نہ سمجھیں تو دلالت من حیث اللفظ نہیں پائی جائے گی۔ اس لئے کہ

دلالت لفظیہ کا اعتبار تو ہر اس شخص کی بنسبت ہوتا ہے جو کہ عالم بالوضع ہو اس قید سے قیاس بھی نکل جائے گا، کیونکہ قیاس میں جو معنی ہے اس کو ہر لغت دان نہیں سمجھتا بلکہ اس کو صرف مجتہد سمجھتا ہے اس مقام میں یہ تحقیق و تنقیح کے آخری درجات ہیں۔ اور ان دلالات کی اصلیت سے پردہ ہٹانے میں کسی نے مجھ سے سبقت نہیں کی، اور جو میری تصدیق نہیں کرتا تو اس پر لازم ہے کہ وہ متقدمین و متاخرین کی کتب کا مطالعہ کرلے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والے ہیں۔

واعلم أن مشايخنا لماقسموا......

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے توضیح کی اس عبارت میں بارہ باتوں کو ذکر فرمایا ہے:

❶ پہلی بات یہ ہے کہ ہمارے مشائخ نے دلالات اربعہ کی جو تعریفیں کی ہیں اور مثالیں دی ہیں، اس طرح تعریفیں کرنا اور مثالیں دینا مناسب ہے۔

❷ دوسری بات یہ ہے کہ حضرات مشائخ کے کلام سے جو میں نے سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ لفظ کی دلالت معنی مسوق لہ پر یہ عبارۃ النص ہے چاہے وہ معنی عین موضوع لہ ہو یا جزء موضوع لہ یا لازم متاخر ہو، اور اگر لفظ کی دلالت کسی معنی پر ان تینوں طریقوں میں سے کسی ایک پر ہو، لیکن کلام اس کے لئے نہ چلایا گیا ہو تو یہ اشارۃ النص ہے۔

❸ تیسری بات وإنما قلنا ذلك سے ہے، یعنی عبارت النص اور اشارۃ النص کا جو فرق ہم نے بیان کیا کہ عبارت النص کے لئے کلام کو چلایا گیا ہو اور اشارہ کے لئے نہ چلایا گیا ہو یہ کوئی خود ساختہ بات نہیں بلکہ مشائخ کے کلام سے ماخوذ ہے۔

❹ چوتھی بات و قد قالوا قوله تعالىٰ: ﴿للفقراء المهاجرين......﴾" سے ہے، اس آیت کریمہ کو اس غرض کے لئے چلایا گیا ہے، کہ مہاجرین صحابہ غنیمت کے مستحق ہیں، یہ معنی موضوع لہ اور نظم سے ثابت ہے، اور نہ اس طرح کہ فقراء کا لفظ ذکر ہے اور فقیر غنیمت کا مستحق ہوتا ہے اور یہ آیت اس پر بھی دال ہے کہ صحابہ سے مکہ مکرمہ میں جو اموال رہ گئے ہیں وہ ان کی ملکیت سے نکل گئے ہیں اور یہ معنی، جزء موضوع لہ ہے کیونکہ فقیر وہ ہوتا ہے جس کے پاس مال نہ ہو، اور خروجِ اموال عن ملکھم اس کا ایک جزء ہے، اور یہ اشارۃ النص ہے، یہ بھی نظم سے ثابت ہے۔

❺ وأما أن اللازم المتأخر. پانچویں بات لازم متاخر کی مثال دے رہے ہیں کہ یہ بھی نظم سے ثابت ہے، مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ﴿وعلى المولود له رزقهن﴾ ہے کہ "مولود له" کے ذمے بیویوں کا خرچ لازم ہے، اس آیت کریمہ کو اس غرض کے لئے چلایا گیا ہے کہ باپ پر بچے کی ماں کا خرچہ اور نفقات لازم ہے یہ عبارۃ النص

عین موضوع لہ ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس آیت کی دلالت اس بات پر بھی ہے کہ باپ بچے پر خرچے میں منفرد ہے، جس طرح نسب میں منفرد ہے، یہ معنی اشارۃ النص کے طور پر ثابت ہے اور یہ معنی لازم متاخر ہے اور موضوع لہ سے خارج ہے۔

❻ چھٹی بات ولما جعلوہ سے ہے کہ جب اس معنی کی طرف اس آیت میں اشارہ تسلیم کیا گیا تو لازم متاخر کو ثابت بالنظم تسلیم کیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ تینوں معنی یعنی عین موضوع لہ، جزء موضوع لہ اور لازم متاخر ثابت بالنظم ہیں، لہٰذا مثال اول یعنی ﴿للفقراء المهاجرين﴾ یہ ایجاب سہم من الغنیمت میں عبارۃ النص ہے، جب کہ زوال ملک عن املاکہم کے لئے اشارۃ النص ہے اور مثال ثانی یعنی ﴿على المولودله رزقهن﴾ لزوم نفقۂ زوجات میں عبارۃ النص ہے اور انفراد الأب فی النفقات کے اثبات کے لئے اشارۃ النص ہے اور یہ لازم متاخر ہے اور اسی طرح جزء موضوع لہ یعنی نسب آباء کی طرف منسوب ہوتا ہے اس کے لئے بھی اشارۃ النص ہے۔

❼ ساتویں بات وإذا قالت المرأة سے ہے۔ کوئی خاتون اپنے شوہر سے کہتی ہے کہ تو نے مجھ پر کسی عورت سے نکاح کیا ہے، اس کو طلاق دے دو، وہ بیوی کو خوش کرنے کے لئے کہتا ہے "كل امرأة لي فطالق" تو قضاءً سب عورتوں کو طلاق ہو جائے گی اور قضاء اس مخاطب عورت کو بھی طلاق ہو جائے گی جس کو راضی کرنے کے لئے اس نے یہ جملہ کہا تھا۔ اس جملے کو اس عورت کے علاوہ دیگر عورتوں کو طلاق دینے کے لئے چلایا گیا ہے تو یہ عبارۃ النص ہے اور یہ موضوع لہ کا جزء ہے، کیونکہ موضوع لہ تو سب عورتوں کو طلاق دینا ہے، اسی طرح اس میں اس عورت کو طلاق دینے کے لئے اشارہ بھی ہے، اسی طرح اس کلام میں لوازم طلاق کی طرف بھی اشارہ ہے اور یہ لازم متاخر ہے، لوازم طلاق وجوب مہر، عدت وغیرہ ہیں۔

❽ آٹھویں بات و قوله وأحل الله البيع سے ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے ﴿وأحل الله البيع و حرم الربوا﴾ اس آیت کو سود اور بیع کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے چلایا گیا ہے اور یہ بیان فرق، احلال اور تحریم کے لئے لازم متاخر ہے، لہٰذا یہ آیت لازمِ متاخر کے سلسلے میں عبارۃ النص ہے، اور اس میں موضوع لہ یعنی احلال تحریم کی طرف اشارہ ہے، اسی طرح اس کے اجزاء اور دوسرے لوازم یعنی صرف بیع کا حلال ہونا اور صرف سود کا حرام ہونا اور بیع منعقد ہونا اور اس کے درست اور جائز ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

❾ نویں بات "وإنما قيدنا اللازم" سے ہے۔ فرماتے ہیں کہ لازم کو ہم نے متاخر کے ساتھ مقید کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر لازم متقدم ہو تو اس کو اقتضاء النص کا نام دیا جاتا ہے اور یہ "لازم متاخر" لازم متقدم سے زیادہ قوی

ہے، کیونکہ اس پر ملزوم دلالت کرتا ہے تو یہ زیادہ اقوی ہے اس کے عکس سے، اس کے زیادہ قوی ہونے کی دو وجہیں ذکر کی ہیں ا۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ملزوم کی دلالت لازم پر اس طرح ہے جس طرح علت کی دلالت معلول پر ہوتی ہے یہ دلالت قوی ہے، اور اس کا عکس اس طرح ہوگا جس طرح معلول علت پر دلالت کرے اور یہ بہت ضعیف اور کمزور ہے، اس لئے کہ معلول کی دلالت علت پر نہیں ہوسکتی مگر اس صورت میں کہ جب معلول علت کے مساوی ہو، لہٰذا لازم متقدم کمزور اور لازم متاخر اقوی ہے۔ ۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ جو نص علت کے لئے مثبت ہے تو وہ معلول کے لئے بھی تبعاً مثبت ہوگی، اور جو نص معلول کے لئے مثبت ہو تو اس کے لئے ضروری نہیں کہ وہ علت کے لئے بھی مثبت ہو، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے جو عبارۃ النص مثبت للعلۃ ہے معلول بھی اسی نص سے ثابت ہے لیکن یہ کہنا اچھا نہیں کہ جو عبارۃ النص مثبت للمعلول ہے وہ مثبت للعلۃ بھی ہے، بہر حال ان ابحاث سے عبارۃ النص اشارۃ النص اور اقتضاء النص کی تعریفیں واضح ہوگئیں۔

⑩ دسویں بات "وأما حد دلالة النص" سے ہے۔ دلالت النص کی تعریف یہ ہے کہ لفظ ایسی شیء پر دلالت کرے جس میں کوئی معنی ہو، اور لغۃً یہ بات سمجھ میں آتی ہو کہ منطوق کا حکم اسی معنی یعنی علت کی وجہ سے ہے، مثال کے طور پر ﴿فلا تقل لهما أف﴾ میں لفظ "أف" حرمت ضرب پر دلالت کرتا ہے، اس میں ایک معنی تکلیف دینا ہے تو لغۃً یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ "اف" کی حرمت اسی معنی کی وجہ سے ہے، یعنی یہ اف بھی اذیت کی وجہ سے منع ہے، لہٰذا یہ آیت حرمت ضرب پر دلالۃ النص ہے۔

⑪ گیارہویں بات ووجه الحصر في هذه سے ہے۔ اقسام اربعہ کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ جو معنی کلام سے مراد ہے، اگر عین موضوع لہ ہے یا جزء موضوع لہ یا موضوع لہ کا لازم متاخر ہے اور کلام اس غرض کے لئے چلایا گیا ہے تو یہ عبارۃ النص ہے اور اگر بات کلام سے سمجھ میں آتی ہے لیکن اس کے لئے کلام چلایا نہیں گیا تو یہ اشارۃ النص ہے اور اگر کلام کی دلالت لازم متقدم پر ہو تو یہ اقتضاء النص ہے اور اگر منطوق ایسے معنی پر دلالت کرے جس میں کوئی علت موجود ہو اور ہر صاحب لغت یہ جانے کہ منطوق کا حکم اسی علت کی وجہ سے ہے تو یہ دلالۃ النص ہے۔

⑫ بارہویں بات: وإنما قلنا يفهم سے ہے۔ فرماتے ہیں کہ دلالۃ النص میں ہم نے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ ہر صاحب لغت جانتا ہو، کہ منطوق کا حکم اسی علت کی وجہ سے ہے، یہ شرط ہم نے اس لئے لگائی ہے کہ اگر کوئی بھی نہ جانتا ہو یا بعض جانتے ہوں اور بعض نہ جانتے ہوں تو پھر یہ دلالۃ لفظی نہیں، کیونکہ دلالت لفظیہ کا اعتبار ہر اس شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوتا ہے جو عالم بالوضع ہو، اسی قید سے قیاس اقسام دلالت سے نکل گیا کیونکہ جو معنی

قیاس میں علت بنتا ہے اس کو ہر عالم لغت نہیں سمجھ سکتا بلکہ اس کو صرف مجتہد سمجھتا ہے، آخر میں ہم اپنی بات کہہ دیتے ہیں کہ اس گفتگو میں ہم اس مقام پر پہنچ گئے ہیں جہاں کی ہوا بھی کسی اور کو نہیں لگی، اگر کسی کو اعتبار نہیں تو وہ حضرات متقدمین کی کتابوں کا مطالعہ کرے خود ہی پتہ چل جائے گا، اور یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ ہی کی توفیق سے ممکن ہو سکا۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مثالوں پر تبصرہ

كقوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين﴾ سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه إشارة إلى زوال ملكهم عماخلفوا في دارالحرب، وكقوله تعالى ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن﴾ سيق لإيجاب نفقتهاعلى الوالد، وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء وإلى أن للأب ولاية تمليك ماله؛ لأنه نسب إليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بأبيه على قدر الإمكان، وتملك الولدِ غير ممكن لكن تملك ماله ممكن، فيثبت هذا، وإلى انفراده بالإنفاق على الولد إذلايشاركه أحد في هذه النسبة فكذلك في حكمها وإلى أن أجر الرضاع يستغني عن التقدير؛ لأنه تعالى أوجب على الأب رزق أمهات الولد من غير تقدير، فإن أراد استئجار الوالدة لإرضاع ولدها يكون ثابتاً بالإشارة وإن أراد استئجار غير الوالدة فثبوته لدلالة النص لابالإشارة لعدم ثبوته بالمنطوق.

ترجمہ: جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿للفقراء المهاجرين﴾ اس آیت کو مالِ غنیمت میں سے حضراتِ مہاجرین کے حصے کے استحقاق کے لئے چلایا گیا ہے اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انہوں نے دارالحرب میں جو کچھ چھوڑا ہے اس سے ان کی ملکیت ختم ہو چکی ہے، اور جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿وعلى المولود له رزقهن و كسوتهن﴾ والد پر بچے کی مرضعہ کے نفقہ کو واجب کرنے کے لئے چلایا گیا ہے اور اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ نسب آباء کی طرف ہوتے ہیں اور اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ باپ کو اس کے مال کی تملیک کی ولایت حاصل ہے، اس لئے کہ ''مولود'' لام ملک کے ساتھ باپ کی طرف منسوب کیا گیا ہے (چنانچہ فرمایا: وعلى المولود له)۔ اور یہ لام تملیک اس بات پر دال ہے کہ ولد اور اس کا مال باپ کے ساتھ کمال اختصاص رکھتا ہے، جس قدر ممکن ہو سکے، اب بیٹے کی ملکیت تو ممکن نہیں (اس کی حریت کی وجہ سے) لیکن اس کے مال کی ملکیت ممکن ہے، پس مال پر ملکیت ثابت ہوگی (اور اس میں اشارہ ہے) کہ باپ اپنے بیٹے پر خرچ کرنے میں منفرد ہے۔ اس لئے کہ اس نسبت میں باپ کے ساتھ کوئی شریک نہیں، لہٰذا اس نسبت کے حکم میں بھی اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہوگا اور (اس میں اشارہ)

اس طرف بھی ہے کہ اجرت رضاعت کی مقدار اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر نہیں، کیونکہ اللہ رب العزت نے باپ پر امہات ولد کا رزق بغیر کسی تقدیر کے واجب کیا ہے، لہٰذا اگر والدہ کو اپنے بیٹے کے دودھ پلانے کے لئے اجرت پر لے گا تو یہ اجرت ثابت بالاشارہ ہوگی، اور اگر والدہ کے علاوہ کسی اور کو اجرت پر لے تو اس کا ثبوت دلالت النص سے ہوگا نہ کہ اشارہ النص سے، کیونکہ یہ منطوق سے ثابت نہیں۔

كقوله تعالىٰ: للفقراء المهاجرين......

آیت کریمہ سے متعلق کافی تشریحات آپ کے سامنے آئی ہیں، فرماتے ہیں کہ آیت کو مہاجرین صحابہ کے غنیمت میں حصہ دار ہونے کے لئے چلایا گیا ہے اور اس سے اشارۃً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مکہ میں جو ان کے اموال رہ گئے ہیں ان اموال کی ملکیت ان سے زائل ہو چکی ہے۔ "وكقوله تعالىٰ: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن﴾ یعنی "مولود لہ کے ذمے دودھ پلانے والی عورتوں کا خرچ لازم ہے"۔ اس آیت کریمہ کو اس بات کے لئے چلایا گیا ہے کہ والد کے ذمے دودھ پلانے والی عورتوں کا خرچہ واجب ہے، تو یہ عبارۃ النص ہے اور اشارۃ النص اس آیت میں چار چیزیں ہیں: ا-نسب الی الآباء، ۲-باپ کو بیٹے کے مال کی تملیک حاصل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ علی المولود لہ میں لام تملیک ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ باپ بیٹے کا بھی مالک ہے اور اس کے مال کا بھی، باقی بیٹا چونکہ آزاد ہے اور آزاد کا کوئی مالک نہیں ہو سکتا لہٰذا بیٹے کے مال کا مالک بنے گا۔ ۳-اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ باپ بیٹے پر خرچ کرنے میں منفرد ہے اس لئے کہ نسب میں اس کا کوئی شریک نہیں لہٰذا خرچ میں بھی کوئی شریک نہیں ہوگا۔ ۴-اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ رضاعت کی اجرت کی مقدار اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر نہیں، جو بھی طے ہو جائے وہی ہوگا، باقی دودھ پلانے والی عورت دو طرح سے ہو سکتی ہے ا- دودھ پلانے والی عورت بچے کی ماں ہو تو بغیر تعیین مقدار کے اس کا مناسب خرچہ ضروری ہے اور بچے کے باپ کے ذمے ہے، یہ عبارۃ النص سے ثابت ہے۔ ۲- دودھ پلانے والی ماں کے علاوہ کوئی اور عورت ہو تو پھر بھی بغیر تعیین مقدار کے خرچہ بچے کے باپ کے ذمے لازم ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقدار متعین نہیں بلکہ جو طے ہو جائے، یہ دلالۃ النص سے ثابت ہے۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مزید مثالیں

وقوله تعالى: ﴿وعلى الوارث﴾ إشارة إلى أن الوَرَثَةَ ينفقون بقدر الإرث؛ لأن العلة هي الأرث؛ لأن النسبة إلى المشتق توجب علية المأخذ وكقوله تعالى: ﴿إطعام عشرة مساكين﴾ فيه إشارة إلى أن

الأصل فيه الإباحة والتمليك ملحق به، وعندالشافعي لايجوز إلا بالتمليك كمافي الكسوة؛ لأن الإطعام جعل الغير طاعماً لا جعله مالكاً، وألحق به التمليك دلالةً؛ لأن المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فأقيم التمليك مقامه ولا كذلك في الكسوة أي: لايكون الأصل في الكسوة الإباحة؛ لأن الكسوة بالكسر الثوب، فوجب أن يصير العين كفارةً، وذابتمليك العين لا الإعارة؛ إذ هي ترد على المنفعة على أن الإباحة في الطعام تتم المقصود، أي سلمنا أن الكسوة بالكسر مصدر لكن الإباحة في الطعام، وهي أن يأكلواعلى ملك المبيح تتم المقصود دون إعارة الثوب وهي أن يلبسوا على ملك المبيح، فإنه لايتم بها المقصود، فإن للمبيح ولاية الاسترداد في إعارة الثوب، ولايمكن الرد في الطعام بعد الأكل.

ترجمہ:اوراللہ تعالیٰ کاقول:﴿وعلى الوارث﴾ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ورثاء میراث کی بقدر(بچے کی پرورش میں) خرچ کریں گے اس لئے کہ علت یہی ارث ہے، کیونکہ مشتق کی طرف نسبت علیت ماخذ کوواجب کرتی ہے،اوراللہ تعالیٰ کاقول:﴿إطعام عشرة مساكين﴾ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اصل اباحت ہےاور تملیک کواس کے ساتھ ملادیا گیاہے،امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں صرف تملیک جائز ہے جیسا کہ لباس میں ہے،اس لئے کہ اطعام کامعنی ہے دوسرے کوکھانے والا بنانا نہ کہ مالک بنانا،اور دلالۃً تملیک کواس کے ساتھ ملادیا گیا کیونکہ مقصودان کی ضرورتوں کو پورا کرنا ہےاور یہ بہت سی ہیں تو تملیک کو اس کے قائم مقام بنادیا گیاجب کہ لباس میں اس طرح نہیں ہے یعنی لباس میں اصل اباحت نہیں ہے کیونکہ "کِسوۃ" بالکسر کپڑا کو کہتے ہیں تو واجب ہوگا کہ عین کفارہ ہواوروہ تملیکِ عین سے ہوسکتا ہے،نہ کہ عاریۃً دینے سے،اس لئے کہ اعارہ منافع پروارد ہوتا ہے باوجودیکہ اباحت فی الطعام مقصودکوپورا کردیتی ہے یعنی اگر ہم تسلیم کرلیں کہ کِسوۃ بالکسر مصدر ہے لیکن اباحت فی الطعام کہ ملک مبیح پر(پیٹ بھرکر) کھائیں یہ مقصودکو پورا کردیتی ہے نہ کہ اعارۂ ثوب یعنی اباحت کرنے والے کی ملکیت پر پہنے اس سے مقصودتام نہیں ہوتا اس لئے کہ اعارۂ ثوب میں مبیح کوواپسی کی ولایت ہوتی ہےاورطعام میں کھانے کے بعدواپسی ممکن نہیں۔

وقوله تعالىٰ: وعلى الوارث......

اشارۃ النص کی ایک اورمثال "وعلى الوارث مثل ذلك" ہے یعنی اگروالدمرجائے تووارث کے ذمے بھی بچے کی ماں کااس طرح خرچ واجب ہے جیسے باپ کے ذمے تھااورورثاء جونفقات اداکریں گے تو بقدرارث

کے ادا کریں گے جس کو زیادہ حصہ ملا وہ زیادہ خرچ کرے گا اور جس کو کم ملا وہ کم خرچ کرے گا، یہاں انفاق ایک حکم ہے جو وارث پر لگ رہا ہے اور یہ مشتق ہے اور جب حکم مشتق پر لگتا ہے تو پھر اس کا مادۂ اشتقاق علت ہوتا ہے جس طرح سرقہ میں سارق پر حکم ہے لہٰذا سرقہ علت ہوگا، اسی طرح یہاں ''وارث'' پر حکم ہے تو ''وارث'' کا مادۂ اشتقاق جو کہ ''ارث'' ہے وہ اس حکم کے لئے علت ہوگا۔

وکقوله تعالیٰ: ﴿إطعام عشرة مساكين﴾......: عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مثالیں جاری تھیں ان میں سے ایک مثال ﴿إطعام عشرة مساكين﴾ ہے، قسم کھانے والا جب حانث ہو تو اسے چاہئے کہ وہ دس مسکینوں کو کھانا کھلا دے یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنا دے یا غلام آزاد کر دے، آیت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اطعام میں اصل چیز اباحت ہے کہ آپ فقیر کے سامنے کھانا رکھیں تا کہ وہ اس کو کھائے اور تملیک اس کے ملحقات میں سے ہے کہ فقیر کے ہاتھ میں کھانا دے دینا کہ یہ آپ کا ہوگیا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کے عکس کے قائل ہیں وہ فرماتے ہیں اطعام میں تملیک ضروری ہے جیسا کہ کسوۃ میں ضروری ہے، یعنی امام شافعیؒ کی دلیل قیاس الإطعام علی الکسوہ یعنی إطعام کو کسوہ پر قیاس کرنا ہے۔ احناف اس سلسلے میں ایک دلیل یہ دیتے ہیں کہ قرآن میں اطعام کا لفظ استعمال ہوا ہے اور اس کا معنی ہے "جعل الغير طاعماً" یعنی بھوکے کو کھانا کھلانا، البتہ مالک بنانا کھلانے کے ملحقات میں سے ہے اس لئے کہ مقصود فقیر کی حاجت براری ہے اور اس کی حاجتیں مختلف ہیں لہٰذا اگر آپ نے اس کو کھانے کا مالک بنا دیا تو وہ جس طرح چاہے اس کھانے کو استعمال کر سکتا ہے۔ تملیک اباحت کے قائم مقام ہوگی ولا كذلك في الكسوة اور کسوۃ میں یہ بات نہیں ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کو رد کرتے ہیں کہ اطعام کو لباس پر قیاس کرنا درست نہیں، کیوں کہ، کسوۃ کپڑے کو کہتے ہیں یہ لباس کا نام ہے، مصدر کے معنی میں نہیں ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ عین کپڑا دیا جائے اور یہ تملیک کی صورت ہے اور اگر اباحت کے طور پر فقیر کو کپڑا دیا جائے تو پھر یہ اعارہ کی صورت بنے گی، یہ تملیک منفعت ہے نہ کہ تملیک عین حالانکہ مطلوب تملیک عین ہے، لہٰذا اس میں تملیک ہی کی صورت میں کفارہ ادا کیا جا سکتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اگر مان لیا جائے کہ یہ مصدر ہے تو اس صورت میں اطعام میں اباحت سے مقصود پورا ہو جاتا ہے، مقصود یہ ہے کہ مالک کے ہاتھ سے اس طرح کفارہ نکلے کہ اس میں واپسی کی کوئی صورت نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ کھانے کے بعد کھانا واپس نہیں لیا جا سکتا جب کہ اباحتِ کسوۃ میں اباحت سے مقصود پورا نہیں ہوتا، کیونکہ اگر کپڑے میں اباحت کو درست قرار دیں تو ظاہر ہے کہ یہ اعارہ ہوگا اور ہم اس کو کہہ سکتے ہیں کہ کپڑا واپس دے دو۔ یہاں استرداد ممکن ہے اور اطعام میں استرداد ممکن نہیں، لہٰذا کسوہ پر اطعام کا قیاس کرنا درست نہیں۔

''دلالۃ النص'' کا بیان

وأما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب، فكقوله تعالى ﴿فلاتقل لهما أف﴾ يدلّ على حرمة الضرب؛ لأن المعنى المفهوم منه وهو الأذى أي: المعنى الذي يفهم منه أن التأفيف حرام لأجله، وهو الأذى موجود في الضرب بل هو أشد، وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه أي على الزوج نصاً، وعليها أي: على المرأة دلالة؛ لأن المعنى الذي يفهم موجباً للكفارة هو كونه جناية على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الأكل والشرب بدلالة نصّ ورد في الوقاع؛ لأن المعنى الذي يفهم في الوقاع موجباً للكفارة هو كونه جناية على الصوم، فإنه الإمساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل أولى؛ لأن الصبر عنهما أشد والداعية أكثر فبالحرى أن يثبت الزاجر فيهما.

ترجمہ: جہاں تک تعلق ہے دلالۃ النص کا جسے فحوی خطاب کا نام دیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ یہ حرمت ضرب پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ اس سے جو معنی سمجھ میں آ رہا ہے وہ اذیٰ اور تکلیف ہے، یعنی وہ معنی جس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ تافیف حرام ہے وہ اذی ہے جو کہ ضرب میں پایا جاتا ہے بلکہ اس سے زیادہ سخت ہے، اور جیسے جماع کا کفارہ شوہر پر نصاً واجب ہوا ہے اور عورت پر دلالۃً کیونکہ وہ معنی جو موجب للکفارہ سمجھا جاتا ہے وہ جنایت علی الصوم ہے اور یہ جنایت دونوں میں شریک ہے۔ جیسے ہمارے نزدیک روزے میں کھانے پینے کی وجہ سے کفارہ کا وجوب، اس نص کی دلالت کی وجہ سے جو کہ جماع میں وارد ہے، اس لئے کہ وہ معنی جو جماع میں موجب للکفارہ سمجھا جاتا ہے وہ جنایت علی الصوم ہے اس لئے کہ (صوم) مفطرات ثلثہ سے رکنے کا نام ہے تو ان دونوں میں حکم ثابت ہوگا بلکہ بطریق اولی ثابت ہوگا اس لئے کہ ان دونوں (یعنی کھانے پینے) سے رکنا بہت مشکل ہے اور اس کی طرف داعی بھی بہت ہیں تو یہ اس بات کے زیادہ لائق ہیں کہ ان دونوں میں کفارہ کا حکم ثابت ہو، جو کہ زاجر ہے (یعنی گناہ سے روکنے والا ہے)۔

وأما دلالة النص......

دلالۃ النص کو فحوی الکلام یا فحوی الخطاب بھی کہا جاتا ہے، یعنی لفظ کی دلالت ایسے معنی پر کہ جس میں کوئی

علت ہواور وہ علت اس بات پر دلالت کرے کہ منطوق کا حکم اسی علت کی وجہ سے ہے، مثلاً: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ دلالت کرتا ہے حرمت ضرب پر، اس لئے کہ اس معنی میں ایک علت ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ والدین کے سامنے ''اف'' کہنے کی ممانعت اسی علت کی وجہ سے ہے، اور وہ علت ہے ''أذی'' یعنی تکلیف دینا، تو مطلب یہ ہوا کہ والدین کے سامنے ''اف'' مت کہو، اس لئے کہ ان کو آپ کے ''اف'' کہنے یعنی حسرت کے اظہار کرنے سے تکلیف ہوگی، اب ہم نے دیکھا کہ یہ تکلیف کی علت جیسے ''اف'' کہنے میں موجود ہے، اس طرح والدین کو مارنے یا ان کو گالیاں دینے میں بھی موجود ہے، بلکہ ''اف'' کے مقابلے میں ''ضرب وشتم'' میں یہ ''تکلیف'' والی علت بطریقہ اتم موجود ہے، لہٰذا ہم نے کہا کہ آیت کریمہ کے منطوق سے جیسے والدین کے سامنے ''اف'' کہنا ممنوع ہے، تو اسی طرح دلالۃ النص سے ان کی ''ضرب وشتم'' بھی ممنوع ہے، پھر دلالت النص کی مزید مثالیں دی ہیں چنانچہ روایت میں ہے جیسے صوم کی حالت میں کوئی جماع کرے تو اس پر عبارۃ النص سے کفارہ لازم ہوتا ہے چنانچہ روایت میں ہے کہ ایک اعرابی نے روزہ کی حالت میں جماع کیا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس پر کفارہ کو لازم قرار دیا۔ اور عورت پر کفارہ دلالۃ النص سے لازم ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں موجب للکفارہ جنایت علی الصوم ہے اور اس میں میاں بیوی دونوں شریک ہیں، لہٰذا کفارہ بھی دونوں ہی پر لازم ہوگا، البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ شوہر پر کفارہ لازم ہوگا، حدیث کے منطوق سے جو کہ حدیث کے الفاظ ہیں، اور بیوی پر کفارہ لازم ہوگا حدیث کے دلالۃ النص سے۔

دلالۃ النص کی ایک اور مثال یہ دی ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ کی حالت میں جماع کرے تو اس پر عبارۃ النص سے کفارہ لازم ہے لیکن اگر کوئی کھا پی لے تو اس پر دلالۃ النص سے کفارہ لازم ہوتا ہے وجہ یہ ہے کہ جماع میں موجب کفارہ جنایت علی الصوم ہے اور یہ کھانے پینے میں موجود ہے، لہٰذا اگر جماع میں کفارہ عبارۃ النص سے لازم ہے تو اکل و شرب میں دلالۃ النص سے لازم ہے، بلکہ کھانے، پینے کے سلسلے میں تو بطریق اولی کفارہ واجب ہونا چاہئے کیونکہ کھانے پینے کی حاجت زیادہ ہوتی ہے اور جماع کی بنسبت اس کے مواقع بھی زیادہ میسر آتے ہیں۔

دلالۃ النص کی چوتھی مثال

وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة النص ورد في الزنا، فإن المعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى، وهذاموجودفي اللواطة بل زيادة لأنها في الحرمة وسفح الماء فوقه، أي فوق الزنا، أما في الحرمة فلأن حرمة اللواطة لاتزول أبداً، وأما في سفح الماء

فلأنها تضييع الماء على وجه لايتخلق منه الولد، وفي الشهوة مثله، لكنانقول: الزنا أكمل في سفح الماء والشهوة؛ لأن فيه هلاك البشر؛ لأن ولد الزنا هالك حكماً، وفيه إفساد الفراش أي: فراش الزوج؛ لأنه يجب فيه اللعان، وتثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب، وأماتضييع الماء فقاصر أي: ماقالا من تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة؛ لأنه قد يحل بالعزل، والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده أي وجود الزنا، والترجيح بالحرمة غير نافع أي: ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد؛ لأن الحرمة المجردة بدون هذه المعاني أي المعاني المخصوصة بالزنا، وهي إهلاك البشر وإفساد الفراش واشتباه النسب لايوجب الحد كالبول مثلاً.

ترجمہ: اور جیسے صاحبین کے ہاں لواطت میں حد کا وجوب اس نص کی دلالت کی وجہ سے ہے جو زنا میں وارد ہوئی ہے، اس لئے کہ وہ معنی جو اس سے سمجھ میں آ رہا ہے وہ ہے شہوت کو پورا کرنا منی بہا دینے کے ساتھ ایسے محل میں جو کہ حرام اور لائق شہوت ہے، اور یہ لواطت میں موجود ہے بلکہ (زنا کے مقابلہ میں) زیادہ ہے، اس لئے کہ حرمت اور منی بہانے میں لواطت زنا سے اوپر ہے، جہاں تک حرمت کا تعلق ہے تو اس لئے کہ (محل لواطت) کی حرمت ہمیشہ کے لئے ہے اور منی بہا دینا تو اس لئے کہ اس میں منی اس طور پر ضائع کرنا ہے جس میں بچے کی پیدائش متعلق نہیں ہوتی اور شہوت اس میں (زنا) کے برابر ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ زنا سفح ماء اور شہوت میں زیادہ کامل ہے، کیونکہ اس میں بچے کی ہلاکت ہے اس لئے کہ ولد الزنا حکماً ہلاک ہوتا ہے اور اس میں فراش زوج کو بھی فاسد کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ اس میں لعان واجب ہوتا ہے اور اس کے سبب فرقت ثابت ہوتی ہے اور نسب مشتبہ ہو جاتا ہے، جہاں تک تعلق ہے تضییع ماء کا تو یہ قاصر ہے، یعنی صاحبین نے جو فرمایا کہ لواطت میں تضییع ماء ہے تو یہ حرمت میں قاصر ہے، اس لئے کہ یہ تضییع کبھی عزل کی صورت حلال ہوتا ہے اور اس (زنا) میں شہوت طرفین سے ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا وجود زیادہ ہوتا ہے اور حرمت کے ساتھ ترجیح دینا غیر مفید ہے، یعنی لواطت کو حرمت کی وجہ سے زنا پر ترجیح دینا وجوب حد میں غیر مفید ہے، اس لئے کہ صرف حرمت ان معانی کے بغیر یعنی ان معانی مخصوصہ بالزنا جیسے بچے کی ہلاکت، افساد فراش اور اشتباہ نسب ہے، یہ حد کو واجب نہیں کرتی جس طرح کہ (بغیر ایلاج کے فرج میں) پیشاب کرنا"۔

وکوجوب الحد عندهما فی اللواطة......

یہ دلالت النص کی چوتھی مثال ہے، یعنی لواطت کی صورت میں صاحبین کے ہاں دلالۃ النص سے زنا والی

حد ثابت ہوگی۔ زنا والی حد ہے "الشیخ والشیخة إذا زنیا فارجموهما البتة نکالاً من الله، والله عزیز حکیم" یعنی شادی شدہ اگر زنا کریں تو ان کو رجم کرو اور ﴿الزانیة والزاني فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة﴾ غیر شادی شدہ زنا کاروں کو سو کوڑے مارو۔ ان آیات میں زنا کی حد عبارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے اور صاحبین کے بقول لواطت کی حد بھی ان آیات مبارکہ سے ثابت ہوتی ہے لیکن دلالۃ النص سے۔

صاحبین فرماتے ہیں زنا میں تین وصف ہیں اور وہ تینوں وصف لواطت میں بھی پائے جاتے ہیں بلکہ زنا سے زیادہ اشد طریقے پر پائے جاتے ہیں: ۱- قضاء شہوۃ، ۲- سفح الماء، ۳- محل حرام کا استعمال۔ یہ تین اوصاف جس طرح زنا میں پائے جاتے ہیں اسی طرح لواطت میں بھی پائے جاتے ہیں: ۱- قضاء شہوۃ میں دونوں یعنی زنا اور لواطت برابر ہیں۔ ۲- سفح الماء اس سلسلے میں لواطت زنا سے زیادہ قوی ہے، کیونکہ زنا سے بچہ تو پیدا ہو جاتا ہے اگر چہ حرام ہے لیکن لواطت میں مادۂ منویہ بالکل ہی ضائع ہو جاتا ہے۔ ۳- زنا کے مقابلے میں محلِ لواطت کی حرمت بہت زیادہ سخت ہے اس لئے کہ محل زنا کبھی جائز ہو جاتا ہے جیسے نکاح کی صورت میں لیکن محل لواطت کبھی بھی جائز نہیں ہوتا، لہٰذا زنا کی حرمت سے لواطت کی حرمت زیادہ ہے۔ بہر حال وہ اوصاف جو زنا میں پائے جاتے ہیں وہ لواطت میں بھی پائے جا رہے ہیں لہٰذا جو زنا کا حکم ہے یعنی رجم یا کوڑے مارنا وہ لواطت میں بھی ثابت ہوگا، البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ "زنا" کی صورت میں یہ حکم نصوص مذکورہ کی عبارت النص سے ثابت ہوگا اور "لواطت" کی صورت میں دلالۃ النص سے ثابت ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کا ارشاد ہے کہ حد زنا کو لواطت کے لئے ثابت نہیں کیا جا سکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ لواطت میں یہ تین اوصاف اس طرح نہیں پائے جاتے جس طرح زنا میں پائے جاتے ہیں:

❶ سفح الماء کے سلسلے میں زنا بنسبت لواطت کے اکمل ہے، کیونکہ لواطت کی صورت میں بچہ پیدا ہی نہیں ہوتا جب کہ زنا میں بچہ پیدا ہونے کے بعد بھی حکماً ہلاک ہوتا ہے، اسی طرح زنا میں افساد فراش ہے کیونکہ اس میں لعان ہوتا ہے اور اسی کے سبب فرقت ثابت ہو جاتی ہے اور نسب بھی ثابت نہیں ہوتا، دوسری بات یہ ہے کہ لواطت میں جو سفح الماء ہے، اس کی حرمت قاصر ہے کیونکہ سفح الماء کبھی جائز بھی ہو جاتا ہے جیسے عزل کی صورت میں۔

❷ شہوۃ میں بھی زنا زیادہ قوی ہے اس لئے کہ لواطت میں ایک طرف سے شہوۃ ہے اور زنا میں دونوں طرف سے شہوۃ ہے، یہی وجہ ہے کہ زنا کا وجود بمقابلہ لواطت کے زیادہ ہے۔

❸ حرمت محل میں بھی لواطت کی کہ لواطت حرمت زنا سے زیادہ ہے۔ یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن اتنی درخواست ہے کہ صرف حرمت کی وجہ سے حد لازم نہیں ہوتی جیسے کہ کوئی شخص بغیر ایلاج کے عورت کی شرمگاہ میں پیشاب

کرڈالے، اس میں حد لازم نہیں ہوتی ہے، حالانکہ پیشاب کرنا حرام ہے لہذا صرف حرمت کی بناء پر حد ثابت نہیں ہوسکتی۔

دلالۃ النص کی پانچویں مثال

وكوجوب القصاص بالمثقل عند هما، بدلالة قوله عليه السلام: "لاقود إلا بالسيف" يحتمل معنيين: أحدهما أن القصاص لايقام إلا بالسيف، والثاني أن لاقود إلا بسبب القتل بالسيف، فإن المعنى الذي يفهم موجباً، حال عن الضمير في: "يفهم" للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء، والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك أي: قاطع، ومعناه قطع الحرمة بمالايحل، وفي تاج المصادر: الانتهاك حرمة كسے شكستن الضرب، خبران بمالايطيقه البدن، وقال أبوحنيفة رحمه الله: المعنى جرح ينقض البنية ظاهراً وباطناً، فإنه حينئذٍ يقع الجناية قصداً على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فتكون أكمل.

ترجمہ: جیسے صاحبین کے ہاں مثقل چیز سے (قتل کرنے سے) قصاص واجب ہوتا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول "لا قود إلا بالسيف" کی دلالت کی بناء پر یہ دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے: ۱- ایک یہ کہ قصاص صرف تلوار کے ذریعہ لیا جائے گا۔ ۲- دوسرا یہ کہ تلوار کے ساتھ قتل کرنے کی وجہ سے قصاص واجب ہوگا۔ پس وہ معنی جو حرمت نفس کی تباہی میں جزائے کامل کا موجب سمجھا جاتا ہے وہ ایسی چیز کے ساتھ ضرب ہے کہ بدن جس کا متحمل نہیں ہے (قوله عن انتهاك الخ) جزاء کے ساتھ متعلق ہے اور "انتهاك"، نہک سے باب افتعال ہے جو کہ کاٹنے کو کہا جاتا ہے "سيف نهيك" یعنی قاطع۔ تو اس کا معنی ہوگا حرمت کو ایسی چیز سے کاٹنا جو حلال نہ ہو، اور تاج المصادر میں ہے کہ "انتہاک" کا معنی ہے: کسی کی حرمت کو توڑنا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ (وہ) معنی (جو کہ منطوق میں ہے) ایسا زخم ہے جو کہ انسانی ڈھانچے کو ظاہراً و باطناً توڑ دے۔ پس یہ اس وقت اس نفس انسانیت پر قصداً جنایت ہوگی جس کے ذریعے سے زندگی حاصل ہے۔ تو یہ جنایت اکمل ہوگی۔

وكوجوب القصاص......

دلالۃ النص کی پانچویں مثال نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی "لا قود إلا بالسيف" ہے، اس کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں۔ ۱- قصاص صرف تلوار سے لینا چاہیے۔ ۲- دوسرا معنی یہ بیان کیا جاسکتا ہے کہ

قصاص صرف تلوار سے قتل کرنے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے، یعنی جب کوئی شخص کسی کو تلوار سے قتل کرے تو قصاص واجب ہوگا۔ یہ تو نفس حدیث کے دو معنوں کا بیان تھا۔

یہاں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اس حدیث سے حضرات صاحبین نے استدلال کیا ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے کو بڑے پتھر سے مار ڈالے تو اس پر بھی قصاص ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں علت ہے کسی نفس کی حرمت کو ایسی ضرب سے توڑنا کہ جسم اس ضرب کی طاقت نہ رکھے۔ یہ علت موجبہ للقصاص جیسے تلوار سے قتل کرنے میں پائی جاتی ہے اسی طرح بڑے پتھر سے قتل کرنے میں بھی پائی جاتی ہے، لہٰذا اگر کوئی تلوار سے قتل کرے گا تو مذکورہ حدیث کی عبارۃ النص سے اس کے ذمے قصاص ہوگا اور اگر مثقل سے قتل کرے گا تو حدیث کی دلالت النص سے اس پر قصاص ثابت ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ قتل بالمثقل کی صورت میں قصاص نہیں، اس لئے کہ یہاں علت موجبہ ایسا زخم ہے جو انسان کے ظاہر و باطن جسم کو توڑ ڈالے اور ختم کر ڈالے، مثقل سے قتل کرنے کی صورت میں باطن جسم یعنی روح کو تو ختم کیا جاتا ہے لیکن ظاہر میں کوئی ایسا زخم نہیں جو مفضی اِلی القتل ہو، لہٰذا یہاں علت نہیں تو قصاص بھی نہیں۔

دلالۃ النص کی چھٹی اور ساتویں مثال

وكوجوب الكفارة عندالشافعي رحمه الله في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة، أوجب الشافعي رحمه الله الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء، وهو قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطاءً فتحرير رقبةٍ مؤمنةٍ﴾ وأوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص وَرَدَ في المعقودة، وهو قوله تعالى: ﴿ولكن يؤاخذكم بماعقدتم الأيمان فكفارته﴾ الاية؛لأنه لما أوجب القتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر فأولى أن تجب بدونه، وإذا وجبت في المعقودة إذا كذبت فأولى أن تجب في الغموس، وهي كاذبةفي الأصل، لكنانقول: الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبراً لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم، وفيها معنى العقوبة، فإنها جزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب أن يكون سببها دائراً بين الحظروالإباحة، كقتل الخطاء والمعقودة فإن اليمين مشروعة والكذب حرام، فأما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لاتلائم العبادة، وهي تمحوالصغائر لاالكبائر، وقال الله تعالى: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ فإن قيل: ينبغي أن

لاتجب في القتل بالمثقل؛ لأنه حرام محض هذا إشكال على قوله فيجب أن يكون سببها دائراً بين الحظر والإباحة، فإن القتل بالمثقل حرام فيجب أن لاتجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء أي: في القتل بالمثقل شبهة الخطاء، فإنه ليس بآلة القتل، وهي أي: الكفارة مما يحتاط في إثباته فتجب بشبهة السبب، والسبب القتل الخطاء.

ترجمہ: جیسے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں قتل عمد اور یمین غموس میں کفارہ واجب ہے اس نص کی دلالت سے جو قتل خطاء اور یمین منعقدہ میں وارد ہوئی ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ قتل خطاء میں وارد نص کی دلالت سے قتل عمد میں کفارہ کو واجب قرار دیتے ہیں اور وہ نص ہے: ﴿ومن قتل مومناً خطأ فتحرير رقبة مومنة﴾ یمین منعقدہ میں وارد نص کی دلالت کی بناء پر یمین غموس میں کفارہ کو واجب کرتے ہیں، اور وہ نص ہے: ﴿ولكن يؤاخذ كم بما عقدتم الأيمان فكفارة﴾ الآیۃ اس لئے کہ جب قتل خطا نے کفارہ کو واجب کیا باوجودیکہ اس میں عذر بھی موجود ہے تو بغیر عذر کے بطریق اولی کفارہ واجب ہوگا۔ اور جب یمین منعقدہ نے کفارہ واجب کیا جب کہ وہ جھوٹی ہو تو یمین غموس میں بطریق اولی کفارہ واجب ہونا چاہئے (اس لئے کہ) وہ اصل میں جھوٹی ہی ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ کفارہ عبادت ہے تاکہ وہ اس بندے سے صادر جرم کا جبیرہ ہو جائے اسی وجہ سے یہ روزے سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور اس میں زجر وعقوبت کا معنی بھی ہے، یہ ایسی جزاء ہے جو اس بندے کو ممنوع اور محظور سے روکتی ہے تو ضروری ہے کہ اس کا سبب حظر اور اباحت کے درمیان دائر ہو جیسے قتل خطا اور یمین منعقدہ۔ پس یمین تو مشروع ہے لیکن جھوٹ ممنوع ہے، جہاں تک قتل عمد اور یمین غموس کا تعلق ہے تو وہ محض حرام ہیں اور یہ عبادت کے لائق نہیں، اور یہ (عبادت) صغائر کو مٹا دیتی ہے نہ کہ کبائر کو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ نیکیاں چھوٹے گناہوں کو مٹا دیتی ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ چاہئے کہ قتل بالمثقل میں کفارہ واجب نہ ہو کیونکہ یہ محض حرام ہے یہ "فيجب أن يكون سببها بين الحظر والإباحة" پر اشکال ہے، کیونکہ قتل بالمثقل حرام ہے تو کفارہ واجب نہیں ہونا چاہئے۔

اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ اس میں خطاء کا شبہ پایا جاتا ہے یعنی قتل بالمثقل میں خطاء کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ آلہ قتل کے ذریعے نہیں ہوتا اور کفارہ ان اشیاء میں سے ہے جن کے اثبات میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے، تو سبب کے شبہ سے کفارہ ثابت ہوگا اور سبب قتل خطاء ہے۔

وكوجوب الكفارة عند الشافعي......

دلالۃ النص کی چھٹی اور ساتویں مثال: قتل عمد میں امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں وجوب کفارہ دلالت النص سے ثابت ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ﴿ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مومنة﴾ اس آیت کی عبارت النص سے ''قتل خطاء'' میں کفارہ واجب ہوتا ہے، اس کی دلالۃ النص سے ''قتلِ عمد'' میں کفارہ واجب ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ خطأً قتل کرنے میں آدمی معذور ہوتا ہے، جب اس کا عذر ہوتے ہوئے بھی اس کے ذمے کفارہ ہے تو قتلِ عمد جس میں آدمی معذور نہیں ہوتا، اس میں کفارہ کیوں واجب نہ ہو۔

دلالۃ النص کی ساتویں مثال: امام شافعیؒ یمین غموس میں کفارہ کو دلالت النص سے ثابت کرتے ہیں، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے ﴿ولكن يؤاخذ كم بما عقدتم الأيمان فكفارته﴾ اس آیت کریمہ کی عبارت النص سے ''يمين منعقده'' میں کفارہ واجب ہوتا ہے اور اس کی دلالۃ النص سے ''يمين غموس'' میں کفارہ واجب ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یمین منعقدہ جب جھوٹی ہو یعنی اس پر عمل نہ ہو تو اس میں کفارہ واجب ہوتا ہے، تو یمین غموس میں بطریقِ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ غموس تو نام ہی جھوٹی قسم کا ہے۔

لكنا نقول......: ہم یہ کہتے ہیں کہ کفارہ میں دو جہتیں ہیں: ایک جہت عبادت کی اور ایک جہت عقوبت کی ہے، عبادت کی جہت یہ ہے کہ غلام آزاد کرے، کھانے کھلا دے وغیرہ۔ اور جہت عقوبت اس طرح ہے کہ کفارہ کسی پر لازم نہیں ہوتا جب تک کہ وہ جنایت نہ کرے، جب کفارہ ذو جہتین ہے تو پھر اس کا سبب بھی ذو جہتین ہونا چاہئے، یعنی دائر بین الحظر والاباحۃ ہو، چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ قتل خطاء میں دو جہتیں ہیں: ۱- شکار کھیلنا۔ ۲- کسی انسان کو گولی مارنا۔ پہلی جہت یعنی شکار کھیلنا جائز ہے، لیکن دوسری جہت یعنی کسی انسان کو گولی مارنا ناجائز ہے، تو قتل خطاء دو جہتیں ہے، لہٰذا یہ کفار کے لئے سبب بن سکتا ہے۔ جب کہ قتل عمد میں صرف حرمت ہی حرمت ہے لہٰذا یہ کفارہ کا سبب نہیں بن سکتا۔ اسی طرح یمین منعقدہ میں دو جہتیں ہیں: ۱- حلت یعنی یمین کا مشروع ہونا ۲- حرمت کذب کہ جھوٹ حرام ہے، لہٰذا یہ کفارہ کا سبب بن سکتا ہے۔ اور یمین غموس میں صرف حرمت ہی کی جہت ہے تو یہ کفارہ کا سبب نہیں بن سکتا۔ بہر حال قتل عمد اور یمین غموس کبیرہ ہیں، یہ اس لائق نہیں کہ کفارہ جو کہ عبادت ہے اس سے ختم ہو جائیں کیونکہ عبادت تو صرف صغائر کو مٹاتی ہے نہ کہ کبائر کو کما قال تعالیٰ: ﴿إن الحسنات يُذهِبن السيأت﴾.

قتل بالمثقل کے متعلق ایک سوال اور اس کا جواب

فإن قيل ينبغي......: ہم نے یہ کہا تھا کہ کفارہ چونکہ ذوجہتین ہے تو اس کا سبب بھی ذوجہتین ہونا چاہئے، اس پر اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ قتل بالمثقل میں کفارہ واجب نہیں ہونا چاہئے کیونکہ وہ حرامِ محض ہے، ذوجہتین نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک شبہ موجود ہے کہ اس نے قصداً قتل نہیں کیا بلکہ خطاءً اس سے قتل ہوا، کیونکہ مثقل آلہ قتل نہیں اس لئے کہ آلہ قتل تو تیز دھاروالا ہونا چاہئے اور کفارہ کے ثبوت کے لئے شبہ کا اعتبار کیا جاتا ہے اس لئے کہ وجوب کفارہ میں احتیاط مدنظر ہوتی ہے، یہاں پر شبہ سبب میں ہے اور سبب قتل خطاء ہے۔

قتل بالمثل سے متعلق مزید سوال وجواب

فإن قيل: ينبغي أن تجب فيما إذا قتل مستأمنا عمداً فإن الشبهة قائمة، هذا إشكال على قوله فيه شبهة الخطاء، فإن قتل المستأمن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل، فإن المستأمن كافرٌ حربي فظنه محلاً يباح قتله، كما إذا قتل مسلماً ظنه صيداً أوحربياً وإذاكان فيه شبهة الخطاء ينبغى أن تجب فيه الكفارة كمافى القتل بالمثقل تجب الكفارة بشبهة الخطاء قلنا الشبهة فى محل الفعل، فاعتبرت في القود فإنه مقابلٌ بالمحل من وجه، لقوله تعالى: ﴿أن النفس بالنفس﴾ فأما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل، وفى المثقل الشبهة فى الفعل، فأوجبت الكفارة، وأسقطت القصاص، فإنه جزاء الفعل أيضاً من وجه، يعني شبهة الخطاء في قتل المستأمن إنما هي في محل الفعل لافي الفعل فإن قتل المستأمن من حيث الفعل عمْد محض فاعتبرت الشبهة فيماهوجزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لايجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هوجزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة فى قتل المستأمن، أما القتل بالمثقل فإن شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيماهوجزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه، و كذااعتبرت فيما هوجزاء الفعل من وجه، وهو القصاص، حتى لم يجب القصاص فيه. وينبغي أن يعلم أن الشبهة مما تثبت الكفارة ويسقط القصاص، وإنما قلنا إن القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل، أما

الأوّل فلقوله تعالى: ﴿أن النفس بالنفس﴾ وكونه حقاً لأولياء المقتول يدلّ على هذا، وأما الثاني فلأنه شرع ليكون زاجراً عن هدم بنيان الرب والزواجر، كالحدود والكفارات إنما هو أجزية الأفعال، ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدلّ على كونه جزاء الفعل.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ مناسب یہ ہے کہ مستامن کو عمداً قتل کرنے سے کفارہ واجب ہو، کیونکہ شبہ موجود ہے، یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول "فیہ شبہة الخطاء" پر وارد ہونے والا ایک اشکال ہے، کیونکہ قتل مستامن میں محل کے اعتبار سے خطا کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ مستامن حربی کافر ہے تو (قاتل نے) اس کا قتل مباح سمجھا جیسا کہ مسلمان کو شکار یا حربی سمجھتے ہوئے قتل کیا اور جب اس میں خطا کا شبہ پایا گیا تو مناسب یہ ہے کہ اس میں کفارہ واجب ہو جیسے قتل بالمثقل میں شبہ خطا کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے، ہم نے کہا کہ شبہ فعل کے محل میں ہے تو یہ شبہ قصاص میں معتبر ہوگا کیونکہ یہ من وجہ محل کے مقابلے میں ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے ﴿أن النفس بالنفس﴾ جہاں تک تعلق ہے فعل کا تو وہ عمد خالص ہے اور کفارہ فعل کی جزاء ہے اور قتل بالمثقل میں شبہ فعل میں پایا جاتا ہے تو یہ (شبہ) کفارہ کو واجب کرے گا اور قصاص کو ساقط کردے گا، کیونکہ قصاص من وجہ فعل کی جزاء ہے، یعنی قتل مستامن میں شبہ خطا محلِ فعل میں ہے نہ کہ فعل میں، کیونکہ قتل مستامن فعل کے اعتبار سے عمد خالص ہے تو شبہ جزاءِ محل میں معتبر ہوگا اور قصاص من وجہ جزاءِ محل ہے تو شبہ اس میں معتبر ہوگا یہاں تک کہ قتلِ مستامن سے قصاص واجب نہیں ہوگا، اور اس شبہ کا اعتبار اس چیز میں نہیں ہوگا جو من کل الوجوہ فعل کی جزاء ہے اور وہ کفارہ ہے تو قتل مستامن میں کفارہ واجب نہیں ہوگا، جہاں تک تعلق ہے قتل بالمثقل کا تو اس میں شبہ قتل کے اعتبار سے ہے، یہ شبہ اس چیز میں معتبر ہوگا جو من کل الوجوہ فعل کی جزاء ہے اور وہ کفارہ ہے، لہٰذا اس میں کفارہ واجب ہوگا، اسی طرح یہ شبہ اس میں بھی معتبر ہوگا جو من وجہ فعل کی جزاء ہے اور وہ قصاص ہے تو اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا۔

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ "شبہ" کفارہ کو ثابت کرتا ہے، قصاص کو ساقط کرتا ہے، اور ہم نے کہا کہ قصاص من وجہ جزاءِ محل ہے اور من وجہ جزاءِ فعل ہے تو جہاں تک تعلق ہے پہلی بات کا تو وہ اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿أن النفس بالنفس﴾ سے ثابت ہے۔ اور (دوسری وجہ یہ ہے کہ) قصاص اولیاء مقتول کا حق ہے (تو یہ بھی) اس پر دلالت کرتا ہے، جہاں تک تعلق ہے دوسری بات کا تو وہ اس لئے کہ کفارہ مصنوعات ربانی کے توڑ پھوڑ سے رکاوٹ بنا کر مشروع کیا گیا ہے، اور زواجر جیسے حدود و کفارات یہ افعال کی جزائیں ہیں۔

(دوسری وجہ یہ ہے کہ) ایک کے (قتل کے) بدلے میں پوری جماعت کا قصاص، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قصاص جزاءِ فعل ہے۔

فإن قيل ينبغي أن تجب......

پہلے سوال کا جواب یہ تھا کہ یہاں چونکہ شبہ موجود ہے اس لئے کفارہ واجب کیا گیا، اسی جواب کو کوئی لیکر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص مستامن کو یہ خیال کرتے ہوئے قتل کردے کہ یہ حربی کافر ہے، قتل کے لائق ہے، بعد میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ مستامن ہے، یعنی اس نے ضابطہ کے مطابق اسلامی حکومت سے یہاں رہنے کی اجازت لی ہے۔ اس میں بھی چونکہ شبہ ہے لہٰذا یہاں بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے جیسا کہ قتل بالمثقل میں شبہ خطاء کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے؟

جواب سے پہلے دو باتیں سمجھ لیں:

➊ ایک بات یہ ہے کہ ایک شبہ محلِ قتل میں اور دوسرا فعلِ قتل میں ہوتا ہے۔

➋ دوسری بات یہ ہے کہ قصاص کا تعلق من وجہ محلِ قتل اور من وجہ فعلِ قتل کے ساتھ ہوتا ہے اور کفارہ کا تعلق من کل الوجوہ فعلِ قتل کے ساتھ ہوتا ہے۔

مزید دو باتیں اور سمجھ لیں:

➊ پہلی بات یہ ہے اگر شبہ محلِ قتل میں واقع ہوجائے تو قصاص ساقط ہوجاتا ہے۔

➋ دوسری بات یہ ہے کہ اگر شبہ فعلِ قتل میں واقع ہوجائے تو کفارہ لازم ہوجاتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس شخص نے جو مستامن کو قتل کیا ہے اس میں واقعی شبہ ہے اور وہ محلِ قتل میں ہے اب یہاں قصاص ثابت ہونا چاہئے تھا شبہ کی وجہ سے لیکن قصاص معاف ہوگیا اور سابق مسئلہ میں فعلِ قتل میں شبہ تھا اس لئے وہاں کفارہ لازم ہوا، اس لئے کہ جب قصاص کے ثبوت اور عدمِ ثبوت میں "شبہ" ہو تو قصاص معاف ہوجاتا ہے، یعنی قصاص ثابت نہیں ہوتا، اور جب کفارہ کے ثبوت اور عدمِ ثبوت میں "شبہ" ہو تو کفارہ لازم ہوجاتا ہے۔ "وينبغي أن يعلم أن الشبهة......" سے ان تمہیدات کا ذکر کررہے ہیں جو ہم نے جواب سے پہلے ذکر کردی ہیں وإنما قلنا إن القصاص...... سے یہ بیان کرتے ہیں کہ قصاص من وجہ محلِ قتل کا مقابل ہے اور من وجہ فعلِ قتل کا مقابل ہے، یہ بات کہ من وجہ قصاص محلِ قتل کے مقابل ہے، اس کی دو دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل اللہ کا ارشاد ہے ﴿أن النفس بالنفس﴾ ظاہر ہے یہ نفس محلِ قتل ہے اس سے معلوم ہوا کہ

قصاص محلِ قتل کے مقابل ہے۔ ۲- دوسری دلیل: اولیاءِ مقتول کو یہ حق حاصل ہے کہ چاہیں تو قصاص لے لیں، چاہیں تو دیت، اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قصاص محلِ قتل کے مقابل ہے۔

اور دوسری طرف یہ بات کہ قصاص فعلِ قتل کا مقابل ہے، تو اس کی بھی دو دلیلیں ہیں، ۱- پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر دس آدمی کسی کو قتل کر دے تو ان سب کو اس کے مقابلے میں قتل کیا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قصاص فعلِ قتل کے مقابلہ میں بھی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قصاص کی مشروعیت اس لئے بھی ہے کہ اللہ نے انسان کو بنایا ہے تو اس کے ہدم اور توڑ پھوڑ سے قصاص زجر اور رکاوٹ ہوجائے اور لوگ انسان کے قتل، توڑ پھوڑ سے باز آجائیں، ظاہر ہے توڑ پھوڑ فعلِ قتل ہے اور تمام زواجر یعنی حدود کفارات اجزیۂ افعال ہیں۔

دلالۃ النص سے ثابت شدہ حکم کا بیان

والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والإشارة إلا عند التعارض وهوفوق القياس؛ لأن المعنى في القياس مدرك رأيا لا لغةً بخلاف الدلالة فيثبت بهامايندرئ بالشبهات ولايثبت ذا بالقياس، أي مايندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام: "ادرؤا الحدود بالشبهات"، واعلم أن في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاماً في أنها ثابتة بدلالة النص أم بالقياس فعليك بالتأمل فيها.

ترجمہ: اور جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہوگا وہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص سے ثابت شدہ (حکم) کی طرح ہوگا مگر تعارض کے وقت (فرق ہوگا) اور یہ قیاس سے اوپر ہے (ترجیح کے اعتبار سے) اس لئے کہ قیاس میں جو معنی ہوتا ہے وہ مدرک بالرای ہوتا ہے لغت کے اعتبار سے ثابت نہیں ہوتا، برخلاف دلالت النص کے، کہ دلالۃ النص سے وہ چیز ثابت ہوگی جو شبہات سے ختم ہوجاتی ہے جب کہ قیاس سے ایسی چیز ثابت نہیں ہوتی جیسے حدود و قصاص۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا: ادرؤا الحدود بالشبهات" (شبہات کے وجہ سے حدود کو ختم کردو)۔

جان لو کہ متن میں مذکورہ مسائل میں سے بعض میں کچھ کلام ہے کہ آیا وہ دلالۃ النص سے ثابت ہیں یا قیاس سے تو آپ پر لازم ہے کہ اس میں غور و فکر کریں۔

والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة......

جو حکم دلالت النص سے ثابت ہوگا وہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کے مساوی

وبرابر ہے، جب یہ تنہا تنہا ہوں، البتہ اگر تعارض ہو تو پھر عبارۃ النص اور اشارۃ النص کو دلالت النص پر ترجیح ہوگی اور اسی طرح عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض ہو تو پھر عبارۃ النص کو ترجیح ہوگی، اسی طرح اشارۃ النص اور دلالت النص میں تعارض ہو تو اشارۃ النص کو ترجیح ہوگی۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض کی مثال نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "إنهن ناقصات عقل ودين، فقيل ما نقصان دينهن؟ قال: تقعد إحديهن في قعر بيتها شطر دهرها (اى نصف عمرها) لا تصوم و لا تصلي" یعنی "آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عورتیں عقل اور دین کے اعتبار سے ناقص ہیں تو کہا گیا "ما نقصان دينهن" "دین" کے اعتبار سے ان میں کیا کمزوری ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ کوئی خاتون اپنے گھر میں بیٹھ کر اپنی عمر کا ایک حصہ نہ نماز پڑھتی ہے نہ روزہ رکھتی ہے۔ یہ حدیث اس بات کے لئے عبارۃ النص ہے کہ عورتیں ناقص الدین ہوتی ہیں، لیکن اشارۃ النص کے طور پر اس سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ عورت کے حیض کی اکثر مدت ۱۵ دن ہے، لیکن اس کے مقابلے میں نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "أقلُّ الحيض ثلثةُ أيام وأكثرُه عشرةَ أيام" یہ مدت حیض کے بیان میں عبارۃ النص ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اکثر مدتِ حیض، دس دن ہے، جب کہ سابق روایت کے اشارہ النص سے ثابت ہوتا ہے کہ اکثر مدتِ حیض، پندرہ دن ہے۔ چنانچہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض ہوگیا، لہٰذا عبارۃ النص کو ترجیح ہوگی اور کہا جائے گا کہ اکثر مدتِ حیض، دس دن ہے۔

اشارۃ النص اور دلالۃ النص کے درمیان تعارض ہو تو اس کی مثال اللہ رب العزت کا ارشاد ہے ﴿ومن قتل مومناً متعمداً فجزاؤه جهنم﴾ اس میں اشارۃ النص سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں، اس لئے کہ جزاء بمعنی کفی ہے تو آخرت کی سزا کافی ہے، لہٰذا دنیا میں "قتل عمد" میں کوئی کفارہ نہیں۔ لیکن دوسری قرآن مجید کی آیت ﴿ومن يقتل مومناً خطأً فتحرير رقبة﴾ کی عبارۃ النص سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قتل خطاء میں کفارہ لازم ہے، امام شافعیؒ اس آیت سے دلالت النص سے قتل عمد میں بھی کفارہ لازم قرار دیتے ہیں، لہٰذا دلالۃ النص اور اشارۃ النص کے درمیان تعارض ہوگیا، ترجیح اشارۃ النص کو ہوگی اور قتل عمد میں کفارہ نہیں ہوگا عندنا۔

وهو فوق القياس؛ لأن المعنى ...... دلالۃ النص قیاس سے زیادہ قوی ہے۔

یہاں سے یہ بیان کررہے ہیں کہ دلالۃ النص کا درجہ قیاس سے زیادہ اور وہ قیاس سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ قیاس میں حکم کی علت کوئی مجتہد اپنی رائے سے نکالتا ہے، بعض دفعہ اس علت میں اختلاف بھی ہوجاتا ہے جیسا کہ سود کی علت کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں ابوا کی علت قدر و جنس ہے، امام شافعیؒ کے

ہاں طعم وثمنیت ہے اور امام مالک کے ہاں قوۃ وادخار ہے، غرض یہ ہے کہ قیاس میں شبہ ہوتا ہے جب کہ دلالۃ النص میں شبہ نہیں ہوتا، اور دلالت النص میں موجود علت قیاس کے مقابلے میں زیادہ مضبوط ہوتی ہے، چنانچہ بعض چیزیں جو قیاس سے ثابت نہیں ہوتیں وہ دلالت النص سے ثابت ہوتی ہیں، مثلاً: حدود اور قصاص وغیرہ قیاس سے اس لئے ثابت نہیں ہوتے کہ اس میں شبہ ہوتا ہے، اور شبہ سے حدود مندفع ہو جاتی ہیں، کیونکہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "ادرء الحدود بالشبهات" حدود کو شبہات سے دفع کیا کرو۔ جب کہ دلالۃ النص سے حدود ثابت ہو سکتی ہیں۔

دلالۃ النص کے بارے میں دی گئی بعض مثالوں پر ایک نظر

واعلم أن في بعض المسائل......: مصنفؒ نے صاحبین کی رائے پر چند ایک مسئلوں کو بیان فرمایا تھا کہ وہ دلالت النص سے ثابت ہیں ایک مسئلہ لواطت کا اور دوسرا مسئلہ قتل بالمثقل کا تھا، مصنفؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ہم نے ان کو اس طرح ذکر کیا جس طرح لوگ ذکر کرتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ قیاس سے ثابت ہیں لہٰذا اس حقیقت پر متنبہ ہونا ضروری ہے۔

اقتضاء النص کا بیان

وأما المقتضى فنحو: "أعتِقْ عبدك عني بألف" يقتضي البيع ضرورةَ صحة العتق فصار كأنه قال: "بِعْ عبدَك عني بألف، وكن وكيلي في الإعتاق" فيثبت أي البيع بقدر الضرورة، ولايكون كالملفوظ حتى لايثبت شروطه أي: لايجب أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الأركان والشروط مالايحتمل السقوط أصلاً، لكن مايحتمل سقوطه في الجملة لايثبت، فقال أبويوسف رحمه الله: هذا تفريع لمامر أنه لايثبت شروطه لوقال: أعتِقْ عبدَك عني بغير شيء، أنه يصح عن الآمر وتستغني الهبة عن القبض وهو شرط، كمايستغني البيع ثمة عن القبول وهو ركن، قلنا يسقط مايحتمل السقوط والقبول ممايحتمله أي القبول باللسان في البيع ممايحتمل السقوط كمافي التعاطي لاالقبض أي: في الهبة.

ترجمہ: بہرحال مقتضی جیسے "أعتِقْ عبدك عني بألف" یہ صحت عتق کی ضرورت کی وجہ سے بیع کا تقاضا کرتا ہے، یہ اس طرح ہوگا گویا کہ اس نے کہا "بعْ عبدك عني بألف وكن وكيلي بالإعتاق" تو بقدر ضرورت بیع ثابت ہوگی اور یہ ملفوظ کی طرح نہیں ہوگی یہاں تک کہ اس کے شروط ثابت نہیں ہونگے،

یعنی یہ ضروری نہیں کہ بیع کی تمام شرائط ثابت ہوں بلکہ وہ ارکان وشرائط ثابت ہوں گے جو کبھی بھی سقوط کا احتمال نہیں رکھتے اور جو فی الجملہ سقوط کا احتمال رکھتے ہیں وہ ثابت نہیں ہونگے۔

چنانچہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ماقبل یعنی "أنه لا یثبت شروطه" پر تفریع ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ "أعتِق عَبدك عني بغير شيء" تو یہ عتق حکم دینے والے کی طرف سے صحیح ہوگا۔ اور یہ ہبہ قبضہ سے مستغنی ہوگا حالانکہ وہ شرط ہے جیسا کہ وہاں بیع قبول سے مستغنی ہوتی ہے حالانکہ قبول بیع کا رکن ہے۔ ہم نے کہا کہ جو سقوط کا احتمال رکھتا ہے وہ ساقط ہو جائے گا اور بیع میں زبان سے قبول کرنا سقوط کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ بیع تعاطی میں ہوتا ہے نہ کہ ہبہ میں قبضہ (یعنی یہ سقوط کا احتمال نہیں رکھتا)۔

وأما المقتضِی فنحو اعتق......

عبارۃ النص، اشارۃ النص اور دلالت النص کی بحث مکمل ہوئی، اب چوتھی اور آخری قسم اقتضاء النص کا بیان ہے، یعنی وہ لفظ جس کو نص کی تصحیح کے لئے بطور اقتضاء نکالا گیا ہو، اگر مقدر کی رعایت کریں گے تو کلام درست ہوگا، وگرنہ تو درست نہیں ہوگا، مثال کے طور پر ایک آدمی کہتا ہے: "أعتِق عبدك عني بألف" بظاہر یہ کلام درست نہیں ہے کیونکہ دوسرے کے غلام کو وہ اپنی طرف سے کیسے آزاد کرا سکتا ہے، لہٰذا اس کلام کی درستگی کے لئے "بیع" کا لفظ مقدر مانا جائے گا، گویا تقدیر عبارت ہے "بع عبدك عني بألف ثم كن وكيلي بالإعتاق" یعنی "اپنے غلام کو ہزار روپے کے عوض مجھ پر بیچ دیں، پھر میرے وکیل بن کر اس کو آزاد کردیں" ایک ضرورت کے تحت مقدر مانا گیا ہے لہٰذا "الضرورة تتقدر بقدر الضرورات" کے ضابطہ کے تحت، "بیع" کے صرف وہ ارکان وشروط ثابت ہوں گے جو کبھی بھی سقوط کا احتمال نہیں رکھتے، جو ارکان سقوط کا احتمال رکھتے ہیں وہ ثابت نہیں ہوں گے، مثلاً: ایجاب وقبول یہ سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع تعاطی میں ہوتا ہے، کہ ایک دکان میں کسی چیز پر قیمت لکھی ہوئی ہے، آپ ایجاب وقبول کے بغیر اس چیز کو اٹھاتے ہیں اور پیسے دے جاتے ہیں، تو اب دیکھیں اس "بیع" میں ایجاب وقبول ساقط ہوگئے، تو اس سے معلوم ہوا کہ ایجاب وقبول قابل سقوط ہیں، لہٰذا اس مذکورہ بالا مسئلہ میں بھی ایجاب وقبول ساقط ہو جائیں گے۔

فقال أبو يوسف رحمه الله...... : یہ اس بات پر تفریع ہے کہ جو شرائط وارکان سقوط کا احتمال رکھتے ہیں وہ ساقط ہو جائیں گے، چنانچہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص کہتا ہے "أعتق عبدك عني بغير شيء" یعنی میری طرف سے اپنے غلام کو بغیر کسی عوض کے آزاد کردو، یہ ہبہ ہے اور اس صورت میں ہبہ میں قبضہ ساقط ہو جائے گا، اگرچہ ہبہ میں قبضہ شرط ہے، جیسے سابقہ مسئلہ میں ایجاب وقبول ساقط ہو جاتے ہیں، اگرچہ وہ رکن ہیں، لہٰذا غلام کی

آزادی آمر کی طرف سے ہوگی نہ کہ مامور کی طرف سے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ بیع میں ایجاب وقبول ارکان وشروط میں سے ہیں لیکن کسی نہ کسی موقع پر وہ ساقط ہوجاتے ہیں، جیسے بیع تعاطی میں، لیکن ہبہ میں قبضہ ایسی شرط ہے جو کبھی ساقط نہیں ہوتی چنانچہ اس موقع پر بھی یہ ساقط نہیں ہوگی، لہٰذا اس کا کلام لغو ہوگا اور اگر مامور نے آزاد کردیا تو اس کو مامور کی طرف ہی سے آزاد سمجھا جائے گا۔

مقتضی کے عموم کا بیان

ولاعموم للمقتضى أي: إذا كان المعنى المقتضى معنى تحته أفراد لايجب أن يثبت جميع أفراده؛ لأنه ثابت ضرورةً فيقتدر بقدرها، ولمالم يعم لايقبل التخصيص فى قوله: والله لاآكل؛ لأن طعاماً ثابت اقتضاء، وأيضاً لاتخصيص إلا فى اللفظ. فإن قيل يقدر أكلاً وهومصدر ثابت لغةً، ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لأنها دلالة تضمنية، فالثابت لغةً على قسمين: حقيقي منطوق كالمصدر، ومجازي محذوف نحو ﴿واسئل القرية﴾فيصير كقوله: لاآكل أكلاً، ونية التخصيص فى: لا آكل أكلاً صحيحة بالاتفاق، قلنا: المصدر الثابت لغةً هو الدال على الماهية لاعلى الأفراد، بخلاف قوله: لاآكل أكلا فإن أكلاً نكرة فى موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصهابالنية، فإن قيل: إذا لم يكن لاآكل عاماً ينبغي أن لايحنث بكل أكل، قلنا إنما يحنث؛ لأنه مندرج تحت ماهية الأكل، فإن قوله: "لاآكل" معناه لايوجد منه ماهية الأكل وعدم وجودماهية الأكل موقوف على أن لايوجد منه فرد من أفراد الأكل أصلاً، فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لالأن اللفظ يدلّ على جميع الأفراد أي: بطريق المنطوق.

ترجمہ: اور مقتضی کے لئے عموم نہیں ہے، یعنی جب معنی مقتضی ایسا معنی ہو کہ اس کے تحت بہت سارے افراد ہوں تو تمام افراد کا ثبوت نہیں، اس لئے کہ مقتضی ضرورۃً ثابت ہوتا ہے تو بقدر ضرورت ثابت ہوگا، جب مقتضی عام نہیں ہے تو تخصیص کو بھی قبول نہیں کرے گا، مثلاً "واللہ لا اکل" میں طعام میں عموم نہیں تو اس میں تخصیص بھی نہیں ہوگی، اس لئے کہ (اس مثال میں) طعاماً اقتضاءً ثابت ہے اور اس وجہ سے بھی تخصیص نہیں کہ تخصیص لفظ میں ہوتی ہے اور مقتضی از قبیل الفاظ نہیں۔

اگر کہا جائے کہ "اکلاً" کو مقدر مانا جائے اور وہ مصدر ہے، لغۃً ثابت ہے اور فعل کی دلالت مصدر پر منطوق کے طور پر ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ دلالت تضمنی ہے، پس جو لغۃً ثابت ہے وہ دو قسم پر ہے: ا-حقیقی

منطوق ہو جیسے مصدر، ۲- مجازی محذوف ہو جیسے "واسئل القریة" چنانچہ یہ "لا اکل اکلاً" کی طرح ہو جائے گا اور "لا اکل اکلاً" میں تخصیص کی نیت صحیح ہے۔

ہم نے کہا کہ وہ مصدر جو لغۃً ثابت ہو وہ ماہیت پر دلالت کرتا ہے نہ کہ افراد پر، برخلاف "لا اکل اکلاً" کے کیونکہ یہ نکرہ تحت النفی واقع ہے، یہ عام ہوگا، لہٰذا نیت سے اس کی تخصیص جائز ہے، اگر کہا جائے کہ "لا اکل" جب عام نہیں تو پھر ہر "اکل" سے حانث نہیں ہونا چاہئے، ہم نے کہا کہ یہ اس لئے حانث ہوگا کہ ہر کھانا ماہیت "اکل" کے تحت داخل ہے، لہٰذا "لا اکل" کا معنی ہوگا کہ اس سے ماہیت اکل نہیں پائی جائے گی، اور ماہیت اکل کا نہ ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ افراد "اکل" میں سے کوئی فرد بھی بالکل نہ پایا جائے، لہٰذا اس معنی پر دلالت اقتضاءً ہوگی اس وجہ سے نہیں کہ لفظ بطریق منطوق تمام افراد پر دلالت کرتا ہے۔

ولا عموم للمقتضیٰ......

مقتضی کے لئے کوئی عموم نہیں۔ جس چیز کو ہم نے بطور اقتضاء کے مقدر مانا ہے وہ مقتضیٰ (لازم متقدم) ہے اور جس نص اور کلام نے اس کا تقاضہ کیا وہ مقتضِی ہے۔ مقتضی کے لئے بہت سارے اجزاء یا افراد ہوں تو تمام کا ثابت ہونا ضروری نہیں، اس میں عموم نہیں لہٰذا اس میں تخصیص کی نیت بھی درست نہیں ہوگی مثلاً ایک آدمی کہتا ہے "واللہ لا آکل" یہ ایسا کلام ہے جو طعام کو مقدر ماننے کا تقاضہ کرتا ہے، کیونکہ طعام ہی کھایا جاتا ہے پتھر نہیں کھائے جاتے، لہٰذا اس کلام نے طعام کا تقاضہ کیا تو یہ کلام ہوا مقتضِی اور طعام ہوا مقتضیٰ، اس مقتضی کے تحت بہت سارے طعام ہیں، اس طعام میں تعمیم نہیں ہوگی، تمام افراد مراد نہیں ہوں گے، لہٰذا اس میں تخصیص بھی درست نہیں ہوگی بایں طور کہ وہ چپلی کباب کھائے اور کہے کہ میں نے مدرسے کی روٹی نہ کھانے کی نیت کی تھی، اس کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ وہ جو کھانا بھی کھائے گا تو حانث ہو جائے گا، دوسری بات یہ ہے کہ تخصیص کا تعلق لفظ سے ہوتا ہے معنی سے نہیں ہوتا اور اقتضاء النص معنی کی قسم ہے نہ کہ الفاظ کی، جب طعام کا ثبوت بطور اقتضاء کے ہے تو اس میں عموم نہ ہوگا لہٰذا اس میں تخصیص کی نیت بھی درست نہیں۔

فإن قيل يقدر أكلا......

۱- پہلا سوال: معترض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ "واللہ لا أکل" میں آپ نے طعام کو مقدر نکالا ہے، "أکلا" کو مقدر کیوں نہیں نکالتے، جو "آکل" کے مناسب بھی ہے لفظاً و معنیً اور یہ "اکلا" ایسا مصدر ہے جو کہ لغۃً

ثابت ہے، اس لئے کہ فعل مصدر پر منطوق کے طور دلالت کرتا ہے، اس کلام کی تقدیر ہوگی "لا آکل اکلاً" اور اس کلام کا وہی معنی ہوگا جو "اکلاً" ملفوظ کا ہوتا ہے، اگر "اکلاً" الفاظ میں موجود ہو یعنی کوئی شخص کہہ دے: "لا آکل اکلاً"، اس میں تعمیم ہے اور جب اس میں تعمیم ہو تو پھر اس میں تخصیص کی نیت بھی درست ہوگی، لہٰذا جس "اکلاً" کو ہم نے بطور اقتضاء کے مقدر نکالیں گے، اس میں بھی تعمیم ہوگی اور اس میں تخصیص کی نیت بھی درست ہوگی؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ "اکلاً" کو اگر بطور اقتضاء کے نکالیں گے تو اس کی حیثیت اور ہے اور اگر ملفوظ ہو تو اس کی حیثیت اور ہے، اگر بطور اقتضاء کے نکالیں گے تو اس کی دلالت ماہیتِ "اکل" پر ہوگی، افراد سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا، لہٰذا نہ اس میں تعمیم ہے نہ اس میں تخصیص کی نیت درست ہوگی، اور اگر "اکلاً" ملفوظ ہو تو وہاں "اکلاً" نکرہ تحت النفی ہے اس میں تعمیم ہوتی ہے لہٰذا تخصیص کی نیت درست ہے۔ بات بہت آسان ہے اور دونوں میں فرق واضح ہے۔

ولا دلالة للفعل......: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ نے بطورِ فائدہ ایک بحث کو ذکر فرمایا ہے، کہ فعل جو مصدر پر دلالت کرتا ہے یہ دلالت تضمنی طور پر ہوتی ہے، یہ دلالت بطریقِ منطوق کے ہوگی، لہٰذا جو شئی لغۃً ثابت ہو تو اس کی دو قسمیں ہوں گی:

1. حقیقی منطوق، جیسے فعل کی دلالت مصدر پر۔
2. مجازی محذوف، جیسے "واسئل القریہ" میں لفظ "أهل" محذوف ہے، جو کہ لغۃً ثابت ہے۔

۲-دوسرا سوال: فإن قيل إذا لم يكن...... دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب اس جگہ "لا أكل" میں تعمیم نہیں تو پھر کسی بھی کھانے سے اس آدمی کو حانث نہیں ہونا چاہئے حالانکہ وہ جو بھی کھانا کھاتا ہے حانث ہو جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہر کھانے میں ماہیت "أکل" پائی جارہی ہے اور اس نے قسم کھائی تھی کہ مجھ سے ماہیت "اکل" نہیں پائی جائے گی لہٰذا وہ ہر کھانا کھانے سے حانث ہو جائے گا، اس معنی پر اقتضاءً دلالت ہو رہی ہے نہ کہ لفظ بطریق منطوق جمیع افراد پر دال ہے۔

تیسرے سوال کا جواب

فإن قيل: إن قال: لا أساكن فلاناً، ونوى في بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا إنما تصح نيته؛ لأن المساكنة نوعان: قاصرة وهي أن يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه أي:

المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية أحد محتملي اللفظ المشترك أو نية أحد نوعي الجنس، وسيأتي تمامه في هذا الفصل، وقد غيّرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا فنوى الكامل۔

ترجمہ: اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر کسی نے کہا: "لا أساكن فلانا" اور نیت کی کہ میں ایک بیت میں فلاں کے ساتھ نہ رہوں گا۔ تو نیت صحیح ہوگی، حالانکہ لفظ "بیت" اقتضاءً ثابت ہوگا، ہم نے کہا کہ اس کی نیت صحیح ہوگی اس لئے کہ مساکنت کی دو قسمیں ہیں: ۱- قاصرہ وہ یہ کہ وہ دونوں ایک ہی دار میں رہیں۔ ۲- دوسری کاملہ، مساکنہ کاملہ یہ ہے کہ دونوں ایک ہی بیت میں رہیں، تو بیت واحد کی نیت عمومِ مقتضی کے قبیل سے نہیں ہوگی بلکہ لفظ مشترک کے دو احتمالوں میں سے ایک کی نیت ہوگی یا جنس کی دو نوع میں سے ایک کی نیت ہوگی، اس فصل میں اس کی پوری بحث آئے گی اور یہاں متن کی عبارت میں میں نے کچھ تقدیم وتاخیر کی ہے (اس کی تفصیل تشریح میں دیکھی جاسکتی ہے)۔

فإن قيل: إن قال: لا أساكن......

ماقبل میں ہم نے کہا تھا کہ مقتضیٰ میں نہ کوئی عموم ہے اور نہ اس میں تخصیص کی نیت کی جاسکتی ہے، اس پر معترض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر کوئی کہے "لا أساكن فلانا" اس عبارت میں بطور اقتضاء کے ''بیت'' نکالا جائے گا لہٰذا اس کی تخصیص درست نہ ہونی چاہئے حالانکہ اگر وہ ایک ''بیت'' کی نیت کرتا ہے تو یہ نیت درست ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تخصیص نہیں بلکہ مساکنہ کی دو قسمیں ہیں: قاصرہ اور کاملہ، قاصرہ یہ ہے کہ دار ایک ہو لیکن سکونت ہر ایک کی الگ الگ ''بیت'' میں ہو اور کاملہ یہ ہے کہ ایک ہی ''بیت'' میں دونوں اکھٹے رہتے ہوں تو یہاں دو احتمالوں میں سے ایک کی تعیین ہے، یہ عمومِ مقتضی کے باب سے نہیں بلکہ ایک لفظ مشترک کے دو احتمالوں میں سے ایک کی نیت کرنا ہے، یا مساکنہ کی دونوعوں میں سے ایک نوع یعنی مساکنہ کاملہ کی نیت ہے۔

وقد غيّرتُ هنا عبارة المتن...... نسخ سابقہ کی عبارت میں مصنف کی طرف سے تبدیلی۔

متن کی عبارت دیکھیں ومما يتصل بذلك "إلى قوله" فيجري فيه العموم والخصوص۔ سابقہ نسخے میں عبارت ومما يتصل بذلك مقدم تھی، لذالك قلنا سے، اب مصنفؒ نے لذالك قلنا کو مقدم کر دیا ہے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ اس لئے کیا تاکہ مقتضی کے تمام ابحاث ایک ساتھ ہوں اور بعد میں متصلات کا ذکر ہو۔ (فنوی الکامل۔ اس کا تعلق پچھلے مسئلہ سے ہے یعنی مساکنہ کاملہ کی نیت کی)۔

ماقبل کی تاکید

ولذلك قلنا: في أنت طالق وطلقتك، ونوى الثلث أن نيته باطلة؛ لأن المصدر الذي يثبت من المتكلم إنشاءً أمر شرعي لالغوي فيكون ثابتاً اقتضاءً، بخلاف طلقي نفسك فإنه تصح نية الثلث؛ لأن معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة، فيكون كالملفوظ كسائر أسماء الأجناس على مايأتي.

ترجمہ: اسی وجہ سے ہم نے کہا "أنت طالق" اور "طلقتك" میں جب کہ وہ تین کی نیت کرے تو اس کی نیت باطل ہوگی، اس لئے کہ وہ مصدر (طلاق) جو متکلم سے انشاء ثابت ہوتا ہے امر شرعی ہے نہ کہ لغوی، تو یہ اقتضاء ثابت ہوگا، برخلاف "طلقي نفسك" کے کہ اس میں تین کی نیت صحیح ہے اس لئے کہ اس کا معنی ہے "افعلي فعل الطلاق" تو مستقبل میں مصدر کا ثبوت بطور لغت کے ہوگا لہٰذا یہ ملفوظ کی طرح ہوگا جیسا کہ تمام اسمائے اجناس میں ہوتا ہے جو کہ آگے آرہا ہے۔

ولذلك قلنا: في أنت طالق......

ایک آدمی اپنی بیوی سے أنت طالق یا طلقتك کہتا ہے اس میں لفظ طلاق بطور اقتضاء کے مقدر نکالا جائے گا، لہٰذا اس میں تین کی تخصیص کرنا درست نہیں، کیونکہ أنت طالق کا مطلب یہ ہے کہ عورت متصف بالطلاق ہے اور یہ تب ہی ہوسکتا ہے جب شوہر نے طلاق دی ہو، لہٰذا یہاں بطور اقتضاء کے لفظ طلاق مقدر نکالا گیا تو تخصیص درست نہیں، اس لئے کہ جو لفظ بطورِ اقتضاء ثابت ہو تو اس میں تعمیم بھی نہیں ہوتی اور اس میں تخصیص کی نیت بھی درست نہیں، دوسرے جملے کی تفصیل یہ ہے کہ طلّقتُك میں فعل مصدر تطلیق پر دال ہے لیکن اس مصدر کا تعلق ماضی سے ہے، لہٰذا ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ یہ کلام لغو ہو کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ کو طلاق دی ہے، حالانکہ طلاق دی نہیں، لہٰذا تصحیح کلام کے لئے ہم ایک اور مصدر بطور اقتضاء کے نکالیں گے اور وہ طلاق ہے۔ تقدیر ہوگی طلقتك طلاقاً لہٰذا یہاں پر تخصیص (ثلث) کی نیت کرنا درست نہیں کیونکہ مصدر جو ثابت ہو رہا ہے یہ انشاء شرعی کے طور پر ہے لغوی نہیں۔ بخلاف "طلقي نفسك" کے، اس میں تین کی نیت درست ہے، اس لئے کہ طلقي فعل ہے، طلاق پر دال ہے اور مصدر پر لغۃً دلالت ہو رہی ہے، لہٰذا تین کی نیت درست ہے جیسا کہ لفظ طلاق استعمال کرکے تین کی نیت کرنا درست ہے، جیسے تمام اسماء اجناس کا حکم ہے جو عنقریب آرہا ہے۔

چوتھے اشکال کا جواب

فإن قيل ثبوت البينونة في أنت باين أمر شرعي أيضاً فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلث قلنا: نعم لكن البينونة على نوعين، فيصح نية أحدهما ولا كذلك الطلاق فإنه لااختلاف فيه، إلا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو مايغير إثباته المنطوق بخلاف المقتضى، نحو ﴿واسئل القرية﴾ أي: أهلها، فإثباته يغيّر الكلام بنقل النسبة من القرية إليه، فالمسئول حقيقة هو الأهل، فيكون ثابتاً لغةً، فيكون كالملفوظ، فيجري فيه العموم والخصوص، قوله: ولذلك أي لما ذكرنا أن المقتضى لاعموم له أصلاً لا يصح نية الثلث في أنت طالق وطلقتك، فإن دلالة أنت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لابطريق اللغة؛ لأنه من حيث اللغة يدلّ على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لايدلّ على ثبوت الطلاق بطريق الإنشاء عن التكلم بهذا اللفظ، وإنماذلك أمر شرعي لاثابت لغةً.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ "أنت بائن" میں بھی بینونت کا ثبوت امر شرعی ہے تو ہونا یہ چاہئے کہ اس میں بھی تین کی نیت صحیح نہ ہو۔ ہم نے کہا جی ہاں (یہی ہونا چاہئے) لیکن بینونت کی دو قسمیں ہیں تو ان دو میں سے ایک کی نیت صحیح ہوگی۔ اور طلاق اس طرح نہیں ہے کیونکہ اس میں اختلاف صرف عدد کے اعتبار سے ہوتا ہے اور مقتضی کے متصلات میں سے محذوف ہے، محذوف وہ ہے جس کا اثبات منطوق کو تبدیل کر دے برخلاف مقتضی کے جیسے "واسئل القرية" یعنی أهل القرية پس یہ محذوف قریہ سے نسبت کو اہل کی طرف پھیر کر کلام کو تبدیل کر دیتا ہے پس حقیقتاً مسئول اہل قریہ ہیں تو یہ لغۃً ثابت ہوگا لہٰذا ملفوظ کی طرح ہوگا اور اس میں عموم وخصوص جاری ہوگا۔

مصنف کا قول: "ولــــذلك" کا مطلب یہ ہے کہ جو ہم نے ذکر کیا کہ مقتضی میں عموم بالکل نہیں ہوتا تو "أنت طالق" اور "طلقتك" میں تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ "أنت طالق" اور "طلقتك" کی دلالت طلاق پر بطور اقتضاء کے ہے نہ کہ لغت کے اعتبار سے۔ اس لئے کہ یہ لغت کے اعتبار سے تو عورت کے طلاق کے ساتھ متصف ہونے پر دلالت کرتا ہے لیکن متکلم کی طرف سے بطور انشاء کے اس لفظ سے ثبوت طلاق پر دلالت نہیں کرتا اور وہ (طلاق) امر شرعی ہے، لغۃً ثابت نہیں ہے۔

فإن قيل ثبوت البينونت ......

۴-چوتھے اشکال کا جواب: ایک اعتراض یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے "أنت بائن" یہاں بائن اسم فاعل ہے اور شرعاً بینونت مصدر پر دال ہے، لہٰذا یہاں بھی بینونت کو بطور اقتضاء کے مقدر نکالا جائے گا تو اس میں بھی تین کی نیت درست نہیں ہونی چاہئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کی بات بالکل صحیح ہے، لیکن یہاں تین کی نیت کرنا درحقیقت بینونت کی دونوعوں میں سے ایک کی تعیین کرنا ہے، بینونت کی دو قسمیں ہیں: ۱- بینونتِ خفیفہ، ۲- بینونتِ غلیظہ، لہٰذا جب اس متکلم نے تین کی نیت کی تو اس نے بینونت کی دو قسموں میں سے ایک کی نیت کی، لہٰذا اس کی نیت درست ہے بخلاف طلاق کے کہ اس کی انواع صرف عدد کے اعتبار سے ہیں۔

ومما يتصل بذلك المحذوف......: مقتضی کی بحث مکمل ہوگئی ہے اب متصلاتِ مقتضیٰ کا ذکر ہے، فرماتے ہیں مقتضیٰ کے متصلات میں سے محذوف بھی ہے، محذوف مقتضیٰ سے ذرا مختلف ہوتا ہے اس طرح کہ مقتضیٰ کے اثبات سے منطوق نہیں بدلتا جیسا کہ أنت طالق میں طلاق کو ذکر کرنے کے اگر یوں کہا جائے: "أنت طالق طلاقاً" تو اس مقتضی کے اثبات سے منطوق نہیں بدلتا نہ حکم کے اعتبار سے نہ لفظ کے اعتبار سے، اور محذوف وہ ہوتا ہے کہ اگر اس کو ذکر کیا جائے تو منطوق بدل جائے، جیسے "واسئل القرية" میں ہم لفظ أهل محذوف نکالتے ہیں تو "واسئل أهل القرية" بن جاتا ہے، یہاں حکم اور لفظ دونوں بدل جائیں گے، حکم اس طرح بدل جائے گا کہ پہلے سوال "قریہ" سے اور اب "اہل قریہ" سے متعلق ہے۔ اور پہلے "قریہ" منصوب تھا بناء بر مفعولیت اور اب مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا، چنانچہ محذوف لغۃً ثابت ہے لہٰذا یہ ملفوظ کی طرح ہوگا اس میں عموم خصوص جاری ہوگا، بخلاف مقتضی کے کہ اس کا ثبوت امر شرعی کے طور پر ہوتا ہے، کسی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے، لہٰذا اس میں عموم وخصوص جاری نہیں ہوگا۔

قوله ولذلك أي لما......: یہ وہی تفصیل ہے جو ابھی ذکر کردی گئی کہ أنت طالق میں عموم نہیں ہوگا، کیونکہ یہاں شرعی طور پر کلام کی تصحیح کے لئے طلاق کو مقدر نکالا جاتا ہے لہٰذا اس میں تین کی نیت درست نہیں ہوگی اور اسی طرح طلقتك میں بھی جو مصدر بطور اقتضاء کے نکالا جائے گا اس کا تعلق حال سے ہوگا، اور اس میں تین کی تخصیص درست نہ ہوگی۔

پانچویں اشکال کے جوابات

فإن قيل: الطلاق الذي يثبت عن المتكلم بطريق الإنشاء كيف يكون ثابتاً بالاقتضاء منه؛ لأن المقتضى في اصطلاحهم هواللازم المحتاج إليه وهناليس كذلك؛ لأن الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخراً فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث۔ قلنا عنه جوابان: أحدهما أنه ليس المراد بوضع الشرع هذااللفظ للإنشاء أن الشرع أسقط اعتبار معنى الإخبار بالكلية، ووضعه للإنشاء ابتداء، بل الشرع في جميع أوضاعه اعتبر الأوضاع اللغوية حتى اختار للإنشاء ألفاظاً تدلّ على ثبوت معانيها في الحال، كألفاظ الماضي والألفاظ المخصوصة بالحال، فإذا قال: أنت طالق، وهوفي اللغة للإخبار يجب كون المرأة موصوفةً به في الحال فيثبت الشرع الإيقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصحّ هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتاً اقتضاءً، فهذا معنى وضع الشرع للإنشاء، وإذا كان الطلاق ثابتاً اقتضاءً لايصح فيه نية الثلث؛ لأنه لاعموم للمقتضى، ولأن نية الثلث إنما تصحّ بطريق المجاز من حيث أن الثلث واحد اعتباري، ولا تصح نية المجاز إلا في اللفظ كنية التخصيص. وثانيهما أن قوله: أنت طالق يدل على الطلاق الذى هوصفة المرأة لغةً، ويدلّ على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاءً فالذي هوصفة المرأة لاتصحّ فيه نية الثلث؛ لأنه غير متعددفي ذاته، وإنما التعدد في التطليق حقيقةً، وباعتبار تعدده يتعدد لازمه، أي: الذى هوصفة المرأة فلاتصح فيه نية الثلث. وأما الذى هوصفة الرجل فلايصح فيه نية الثلث أيضاً؛ لأنه ثابت اقتضاء، وهذا الوجه مذكورفي الهداية. والجواب الأول شامل لأنت طالق وطلقتك، والثاني مخصوصٌ بأنت طالق. وإذا قال أنت طالق طلاقاً أو أنت الطلاق فإنه يصح فيهمانية الثلث.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ وہ طلاق جو متکلم سے بطور انشاء کے ثابت ہے وہ اقتضاءً کیسے ثابت ہوگی کیونکہ مقتضی اصولیین کی اصطلاح میں لازم محتاج الیہ کا نام ہے، جب کہ یہاں اس طرح نہیں ہے، اس لئے کہ طلاق طالق یا طلقتك کے لفظ سے ثابت ہوتی ہے لہٰذا طلاق کا ثبوت موخر ہوگا تو یہ عبارت کے قبیل سے ہوجائے گی اور اس میں تین کی نیت صحیح ہوگی۔ ہم نے کہا کہ اس اشکال کے دو جواب ہیں:

پہلا جواب یہ ہے کہ شریعت کا اس لفظ کو انشاء کے لئے وضع کرنے کا یہ معنی نہیں کہ شریعت نے اخبار کے معنی کا اعتبار بالکلیہ ساقط کردیا ہے اور اس کو ابتداء انشاء کے لئے وضع کیا ہے بلکہ شریعت نے تمام

اوضاع میں اوضاع لغویہ کا اعتبار کیا ہے یہاں تک کہ شریعت نے انشاء کے لئے ایسے الفاظ کا انتخاب کیا ہے جو فی الحال معانی کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں، جیسے الفاظ ماضی اور وہ الفاظ جو حال کے ساتھ خاص ہیں۔ پس جب اس نے کہا: "أنت طالق" اور یہ (جملہ) لغت میں برائے اخبار ہے تو ضروری ہے کہ اسی وقت عورت طلاق ہو، لہٰذا شریعت اقتضاءً متکلم کی طرف سے ایقاع کو ثابت کرے گی تا کہ یہ کلام صحیح ہو جائے تو یہ طلاق اقتضاءً ثابت ہوگی (اس لفظ کو) شریعت کا انشاء کے لئے وضع کرنے کا یہی معنی ہے اور جب طلاق اقتضاءً ثابت ہوگی تو اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ مقتضی کے لئے عموم نہیں ہے اور اس لئے کہ تین کی نیت بطور مجاز صحیح ہوتی ہے اس طور پر کہ تین واحد اعتباری ہے اور مجاز کی نیت صرف لفظ میں صحیح ہے جیسا کہ تخصیص کی نیت۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ "أنت طالق" اس طلاق پر دلالت کر رہا ہے جو لغۃً عورت کی صفت ہے، اور اس تطلیق پر (بھی دلالت کرتا ہے) جو اقتضاءً ثابت ہے اور شوہر کی صفت ہے لہٰذا (وہ طلاق) جو عورت کی صفت ہے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں اس لئے کہ وہ اپنی ذات میں متعدد نہیں ہے، دراصل تعدد تطلیق میں ہے اور اسی کے تعدد سے اس کا لازم جو کہ عورت کا وصف ہے متعدد ہو جاتا ہے تو اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔ ہاں (وہ تطلیق) جو مرد کی صفت ہے اس میں بھی (یہاں پر) تین کی نیت صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ اقتضاءً ثابت ہے (مقتضی میں عموم نہیں ہوتا اور اس میں تخصیص کی نیت بھی صحیح نہیں ہوتی) اور یہ توجیہ ہدایہ میں مذکور ہے اور پہلا جواب "أنت طالق" اور "طلقتك" دونوں کو شامل ہے جب کہ دوسرا أنت طالق کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور جب کوئی شخص کہے: "أنت طالق طلاقاً" یا "أنت الطلاق" تو اس میں تین کی نیت صحیح ہوگی۔

فإن قيل الطلاق الذي......

ہم نے کہا تھا کہ أنت طالق میں طلاق کو اقتضاء شرعی کے اعتبار سے نکالا جائے گا، لہٰذا مقتضیٰ میں عموم نہیں تو تخصیص بھی نہیں، اس لئے تین کی نیت درست نہیں، اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ طلاق مصدر کو بطور اقتضاء کے نکالا جائے گا یہ غلط ہے، کیوں کہ مقتضاء کی تعریف کی گئی ہے "هو اللازم المحتاج إليه" کہ مقتضیٰ لازم متقدم المحتاج الیہ ہوا کرتا ہے، اور طلاق تو لازم متاخر ہے، چنانچہ جب کہا جاتا ہے أنت طالق تو اس میں طلاقاً مصدر مقدر نکالا جاتا ہے، اور اس کی تقدیر بنتی ہے: "أنت طالق طلاقاً" اس میں طلاق موخر ہے محتاج الیہ

متقدم نہیں، لہٰذا یہ عبارۃ النص ہے اقتضاء النص نہیں، اس میں عموم بھی درست ہے اور تخصیص کی نیت کرنا بھی درست ہے، لہٰذا تین کی نیت درست ہونی چاہیے؟

قلنا عنه جوابان……: اس سوال کے دو جواب دیئے گئے ہیں، پہلا جواب ذرا قابل فہم ہے۔

❶ پہلا جواب یہ ہے کہ شریعت نے جن الفاظ کو انشاء کے لئے وضع کیا ہے اس میں یہ نہ سمجھا جائے کہ شریعت اوضاع لغویہ کی بالکل رعایت نہیں رکھتی، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ شریعت معانی لغویہ کی بھی رعایت رکھتی ہے، یہی وجہ ہے کہ شریعت نے انشاء عقود کے واسطے بعض الفاظ مختص کئے ہیں، جو اپنے معانی لغویہ پر دال ہیں، مثلاً: وہ الفاظ جن کا تعلق حال سے ہے۔

چنانچہ أنــت طــالق کا لفظ وضع لغوی کے اعتبار سے یہ خبر دیتا ہے کہ عورت کو کہا جارہا ہے کہ تو طلاق سے متصف ہے، یہاں تک شریعت نے خبر کی رعایت رکھی، آگے شریعت نے اس میں تھوڑا سا اضافہ کیا، وجہ یہ ہے کہ یہ کلام باعتبار اخباریت کے درست نہیں کیونکہ اگر عورت متصف بالطلاق ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کو طلاق دی گئی ہو حالانکہ اس کو ماضی میں طلاق نہیں دی گئی، لہٰذا تصحیح کلام کے لئے شریعت نے طلاق مصدر کو مقدر مان لیا بطورِ اقتضاء النص کے، (اس لئے نہیں کہ طلاق مصدر "أنت طالق" کے لفظ سے ثابت ہے) لہٰذا اس طلاق میں عموم نہیں ہوگا اور تخصیص بھی درست نہیں ہوگی تو تین کی نیت بھی درست نہیں ہوگی۔ دوسری بات یہ ہے کہ طلاق کو اقتضاءً نکالا گیا ہے، ملفوظ نہیں اور تعمیم و تخصیص از خواص ملفوظات ہیں، لہٰذا اس میں تعمیم نہیں اور تخصیص بھی نہیں، تو اس میں تین کی نیت بھی درست نہیں۔

❷ دوسرا جواب یہ ہے کہ أنــت طــالق میں لفظ "طــالق" دو مصدروں پر دال ہے، ایک مصدر طلاق جو صفت مرأۃ ہے اور ایک مصدر تطلیق جو صفت رجل ہے، پہلے والا مصدر جو طلاق صفت مراۃ ہے اس میں اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی تعدد نہیں، بلکہ تطلیق میں تعدد ہونے پر اس میں تعدد ثابت ہو جاتا ہے، لہٰذا اس کے اعتبار سے تین کی نیت کرنا درست نہیں، اور دوسرا مصدر جو کہ تطلیق ہے اس میں بھی تین کی نیت کرنا درست نہیں اس لئے کہ ہم نے اس کو اقتضاء نکالا ہے لہٰذا اس میں بھی کوئی تعدد نہیں ہوگا، اقتضاء النص ہونے کی وجہ سے، اس لئے ہم نے کہا: "أنــت طالق" میں تین کی نیت درست نہیں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں یہ بات یاد رہے کہ پہلا جواب أنت طالق، اور طلقتك دونوں جملوں کے لئے عام ہے اور دوسرا جواب أنت طالق کے ساتھ خاص ہے۔

چھٹے سوال کا جواب

ووجهه علـى هـذاالـجـواب الثاني مشكل؛ لأن الجواب الثاني هو أن الطلاق الذي هوصفة المرأة لاتـصـح فيـه نية الثـلـث، وفـي قوله: أنت طالق طلاقاً لاشك أن طلاقاً هوصفة المرأة فينبغي أن لا يـصـح فيه نية الثلث فنقول: إذا نوى الثلث تعين أن المراد بالطلاق هوالتطليق، فيكون مصدرا لفعل مـحـذوفـاً، تـقـديره: أنت طالق لأني طلّقتكِ تطليقاتٍ ثلاثاً، وقوله: أنت الطلاق إذا نوى الثلاث، فـمعناه أنت ذات وقع عليك التطليقات الثلث، وأما على الجواب الأول فلايجئي هذا الإشكال؛ إذ لم يقل إن الطلاق الذي هوصفة المرأة لايصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك، والطلاق ملفوظ فيصح فيـه نية الثـلـث، وإن كـان صفة للمرأة، وقوله كسائر أسماء الأجناس أي: إذاً كان كالملفوظ لكنه اسم جنس، وهو اسم فرد لايدلّ على العدد بل يدلّ على الواحد الحقيقي أو الاعتباري.

ترجمہ: (لیکن) دوسرے جواب کے اعتبار سے اس کی توجیہ مشکل ہے کیونکہ دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ طلاق جوعورت کی صفت ہے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہے اور "أنـت طـالـق طلاقـاً" میں بے شک "طـلاقاً (اور الـطـلاق) عورت کی صفت ہے تو چاہئے کہ اس میں تین کی نیت صحیح نہ ہو۔تم ہم کہتے ہیں کہ جب تین کی نیت کی تو متعین ہوگیا کہ طلاق سے مراد تطلیق ہے، لہٰذا یہ فعل محذوف کا مصدر ہوگا جس کی تقدیر ہوگی "أنـت طالق لأنی طلقتك تطليقات ثلاثاً" اور "أنت الطلاق" میں جب تین کی نیت کرے گا تو اس کی تقدیر ہوگی، "أنـت ذات وقع عليك التطليقات الثلث" ہاں پہلے جواب میں یہ اشکال نہیں آئے گا اس لئے کہ اس میں یہ نہیں کہا کہ وہ طلاق جوعورت کی صفت ہے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہے بلکہ یہ جائز ہے جب کہ یہاں پر طلاق لفظ میں موجود ہے تو اس میں تین کی نیت صحیح ہوگی اگر چہ یہ عورت کی صفت ہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول: "کسـائـر أسـمـاء الأجناس" یعنی وہ ملفوظ کی طرح ہو لیکن اسم جنس ہو اور اسم جنس وہ اسم فرد ہے جو عدد پر دلالت نہیں کرتا بلکہ واحد حقیقی یا اعتباری پر دلالت کرتا ہے۔

وإذا قال أنت طالقٌ طلاقاً......

جواب ثانی پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ آپ نے کہا "طـالـق" دو مصدروں پر دال ہے: ۱- طلاق جو کہ عورت کی صفت ہے۔ ۲- تطلیق جو کہ مرد کی صفت ہے، اور جو مصدر صفت مرأۃ ہے اس میں تعدد نہیں، لہٰذا اس میں

تین کی نیت درست نہیں ہونی چاہیے، اگر کوئی شخص کہتا ہے أنت طالق طلاقاً یاأنت الطلاق تو یہاں آپ کے بیان کردہ قاعدہ کے تحت تین کی نیت درست نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ یہ مصدر یعنی طلاق صفت مرأۃ ہیں؟ حالانکہ یہاں تین کی نیت درست ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کی بات بالکل صحیح ہے لیکن جب اس قائل نے تین کی نیت کرلی تو اس کی اس نیت کی وجہ سے طلاق، طلاق نہیں رہی بلکہ تطلیق بن گئی، اور أنت طالق طلاقاً کی تقدیر ہوگی "أنت طالق لأني طلقتك تطليقات ثلاثاً" اور "أنت الطلاق" کی تقدیر ہوگی "أنت ذات وقع عليك التطليقات الثلث" یہ اس اشکال کا جواب ہے جو ہمارے جواب ثانی پر وارد ہوا تھا۔ باقی رہ گیا جواب اول تو اس پر یہ اشکال نہیں ہوتا، وجہ ظاہر ہے کہ وہاں صفت مرأۃ یا صفت رجل کا ذکر نہیں بلکہ ملفوظ ہونے اور نہ ہونے کا اعتبار ہے اور یہاں چونکہ طلاق ملفوظ ہے تو اس میں پہلے جواب کے مطابق تین کی نیت درست ہے۔

وقوله: كسائر اسماء الاجناس……: اس عبارت کا مقصد مصنف رحمہ اللہ نے یوں بیان فرمایا ہے: "أى إذاً كان كالملفوظ لكنه اسم جنس" اس عبارت میں "أذاً" تنوینِ عوض کے ساتھ پڑھا جائے گا، کہ اس پر مضاف الیہ کے عوض میں تنوین آئے گی، اور مقصد ہے: "اذاً كان ثبوت الطلاق بطريق اللغة كان الطلاق كالملفوظ لكنه اسم جنس" یعنی طلاق کا ثبوت لغت کے طور پر ہو تو یہ طلاق ملفوظ کی طرح ہوگی، البتہ یہ اسم جنس ہے، اور اسم جنس مفرد ہوتا ہے، یہ عدد پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ یہ واحد پر دلالت کرتا ہے چاہے وہ واحد حقیقی ہو یا واحد اعتباری ہو، اس کی مزید تفصیل آرہی ہے۔

سابقہ عبارتوں پر ایک طائرانہ نظر

كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظةً لايدلّ على العدد بل يدلّ على الواحد إما حقيقةً أو اعتباراً على مايأتي في الفصل الذي يذكر فيه أن الأمر لايدلّ على العموم والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي. ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري أي: المجموع من حيث هوالمجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث، وقوله فإن قيل: ثبوت البينونة هذا إشكال على بطلان نية الثلث في: أنت طالق وتقريره أنكم قلتم: إن المصدر الذي يثبت من المتكلم إنشاء أمر شرعي لالغوي فيكون ثابتاً اقتضاء، فلايصحّ فيه نية الثلث، فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم

بقوله: أنت باين أمر شرعي أيضاً، فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلث۔وقوله قلنانعم لكن البينونة جواب عن هذا الإشكال، ووجهه أنا سلّمنا أن البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة، وهي التى يمكن رفعها، والغليظة وهي التي لايمكن رفعها وهي الثلث أوفي جنس بالنسبة إليهما، ونية أحد المحتملين صحيحة فى المقتضى، وكذلك نية أحد النوعين؛ لأنه لابد أن يثبت أحدهما ولايمكن اجتماعهما فلابد أن ينوي أحدهما لكن لايصح نية عدد معين فيه إذلا عموم للمقتضى، فلادلالة له على الأفراد أصلاً، ولأن المقتضى ثابت ضرورةً ولاضرورة فى العدد المعين، فيثبت مايرتفع به الضرورة، وهوالأقل المتيقن ولاكذلك فى النوعين؛ لأنه لايتصور فيهما الأقل المتيقن؛ لأن الأنواع لاتكون إلا متنافيةً فلا بد أن يصح نيه أحد النوعين، وأيضاً لاتصح نية المجاز فى المقتضى كنية ثلاث تطليقات، في: أنت طالق طلاقاً، بناء على أنها واحد اعتباري كماذكرنا، وقوله ولاكذلك الطلاق فإنه لااختلاف بين أفراده بحسب النوع، بل يختلف بحسب العدد فقط، ولايمكن أن يقال: إن الطلاق يتنوع على مايمكن رفعه وعلى مالايمكن رفعه فإن الطلاق لايمكن رفعه أصلاً.

ترجمہ: جیسا کہ تمام اسمائے اجناس جب کہ لفظ میں موجود ہوں عدد پر دلالت نہیں کرتے بلکہ واحد حقیقی یا اعتباری پر دلالت کرتے ہیں جیسا کہ اس فصل میں آ رہا ہے، جس میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ امر عموم اور تکرار پر دلالت نہیں کرتا کہ طلاق اسم فرد ہے واحد حقیقی کو شامل ہوگا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے واحد اعتباری یعنی مجموع من حیث المجموع مراد لیا جائے، اور طلاق میں مجموعہ تین ہے اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول "فإن قيل ثبوت البينة" یہ "أنت طالق" میں تین کی نیت کے بطلان پر اشکال ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ مصدر جو کہ متکلم سے انشاءً ثابت ہوتا ہے امر شرعی ہے نہ کہ لغوی تو یہ اقتضاءً ثابت ہوگا، اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔ اسی طرح "أنت بائن" میں متکلم سے بینونت کا ثابت ہونا بھی امر شرعی ہے، اس میں بھی یہ ہونا چاہیے تھا کہ تین کی نیت صحیح نہ ہو، اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول "قلنا نعم لكن البينونة" اس اشکال کا جواب ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہم نے یہ تسلیم کیا ہے کہ بینونت بطور اقتضاء ثابت ہے، لیکن بینونت اس حیثیت سے کہ وہ بینونت ہے وہ خفیفہ جس کا رفع ممکن ہے، اور غلیظہ جس کا رفع ممکن نہیں ہے، کے درمیان مشترک ہے اور یہ (بینونت) تین (طلاقیں) ہیں یا ان دونوع کی بنسبت یہ

جنس ہے اور مقتضی میں دو احتمالوں میں سے ایک کی نیت صحیح ہے، اسی طرح دو انواع میں ایک کی نیت صحیح ہے، اس لئے کہ دو میں سے ایک کا ثبوت ضروری ہے اور ان دونوں کا جمع ہونا ممکن نہیں، لہٰذا ضروری ہے کہ ان دو میں سے ایک کی نیت کرے، لیکن اس میں عدد معین کی نیت صحیح نہیں، کیونکہ مقتضیٰ میں عموم نہیں ہوتا، لہٰذا یہ افراد پر بالکل دلالت نہیں کرے گا، اور اس لئے کہ مقتضی ضرورۃً ثابت ہوتا ہے اور عدد معین کی کوئی ضرورت نہیں ہے، تو اس سے وہی ثابت ہوگا جس سے ضرورت پوری ہو اور وہ اقل اور متیقن ہے، اور دونوعوں میں اس طرح نہیں ہے کیونکہ وہاں اقل اور متیقن کا تصور نہیں، اس لئے کہ انواع ایک دوسرے کے منافی ہوتی ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ دو انواع میں سے ایک کی نیت صحیح ہو اور اس لئے بھی کہ مقتضی میں مجاز کی نیت صحیح نہیں، جیسے "أنت طالق طلاقاً" میں تین طلاقوں کی نیت کرنا اس طور پر کہ وہ واحد اعتباری ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کر دیا ہے، اور مصنف کا قول "و لا كذلك الطلاق" کہ طلاق اس طرح نہیں ہے اس لئے کہ نوع کے اعتبار سے اس کے افراد میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ صرف عدد کے اعتبار سے اختلاف ہے، اور ممکن نہیں کہ کہا جائے کہ طلاق کی انواع ہیں (ایک یہ کہ) جس کا رفع ممکن ہو (دوسری) یہ کہ جس کا رفع ممکن نہ ہو، کیونکہ طلاق کا رفع بالکل ہی ممکن نہیں۔

وقوله: كسائر أسماء الأجناس......

متن میں مختلف الفاظ گزرے تھے مثلاً: كسائر أسماء الاجناس وغیرہ، مصنفؒ ان الفاظ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں، لفظ "كسائر ......" سے پہلے "طلقي نفسك" کا بیان ہوا تھا اس میں ذکر تھا کہ طلاق اسم جنس ہے اور تمام اسمائے اجناس کی طرح اس میں بھی تین کی نیت درست ہوتی ہے بشرطیکہ مذکور ہو، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام اسماء اجناس کی طرح ہیں، لہٰذا یہ عدد پر دلالت نہیں کرتے البتہ ان میں فردیت کبھی حقیقی اور کبھی اعتباری ہوتی ہے، طلاق کا فرد حقیقی ایک ہے اور اعتباری تین ہیں، لہٰذا یہاں تین طلاقوں کی نیت کرنا درست ہے۔ اس کی باقی تفصیلات کا بیان امر کی فصل میں آ جائے گا انشاء اللہ۔

ایک سوال اور تین جوابات

قوله: فإن قيل ثبوت البينونت......: کسی نے یہ اعتراض کر دیا ہے کہ أنت طالق اقتضاءً طلاق پر دلالت کرتا ہے تو اسی طرح أنت بائن بھی اقتضاءً بینونت پر دلالت کرتا ہے لہٰذا جیسے وہاں أنت طالق میں تین کی

نیت درست نہیں اسی طرح یہاں اُنت بائن میں بھی تین کی نیت درست نہیں ہونی چاہئے؟ حالانکہ یہاں تین کی نیت درست ہے۔

❶ اس کا جواب یہ ہے کہ بینونت کی دو انواع ہیں، ایک نوع بینونتِ خفیفہ ہے جس کا رفع ممکن ہے اور ایک بینونتِ غلیظہ ہے جس کا رفع ممکن نہیں ہے، یہاں تین کی نیت کی جارہی ہے گویا یہ ایک نوع کی تعیین ہے اور کسی ایک نوع کی تعیین ضروری ہے، اس لئے کہ دونوں نوع جمع نہیں ہوسکتی۔ یا یوں کہیئے کہ لفظ بینونت، بینونتِ خفیفہ اور بینونتِ غلیظہ میں مشترک ہے تو کسی ایک کی نیت کرنا مشترک کے دو احتمالوں میں سے ایک کی تعیین ہے، اور دو احتمالوں میں سے یا دو نوعوں میں سے ایک کی تعیین کرنا درست ہوتا ہے۔

❷ مزید بات یہ ہے کہ جو شی ءاقتضاءً مقدر ہوتی ہے وہاں قاعدہ جاری ہوتا ہے الضرورات تتقدر بقدر الضرورة یہاں طلاق اقتضاءً ثابت ہے ایک ضروت کو پورا کرنے کے لئے، اس میں ضرورت ایک سے پوری ہوجاتی ہے اور وہی فرد اقل ہے، لہٰذا وہی متیقن ہے، اور بینونت کی دو قسمیں ہیں ان دو قسموں میں سے کوئی قسم من حیث القسم اقل نہیں اور نہ ہی اکثر ہے، یہ دونوں علی السویہ ہیں، لہٰذا جس کی بھی نیت کریں گے درست ہوگی۔

❸ و أیضاً اور ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ "انت بائن" میں "بینونت" کا ثبوت اقتضاءً ہے، لہٰذا اس میں تین کی نیت کرنا درست نہیں، اس لئے کہ تین کی نیت کرنا مجاز ہے، اور مقتضی میں مجاز جاری نہیں ہوتا، یہ تو از خواص ملفوظات ہے۔ مصنفؒ نے مجاز فی الملفوظ کی مثال دی کہ اگر کوئی شخص کہے "انت طالق طلاقاً" تو اس میں تین کی نیت کرنا مجازاً ہے، بایں طور کہ یہ تین واحدِ اعتباری ہے، اور چونکہ "طلاقاً" مصدر ملفوظ ہے، لہٰذا اس میں تین کی نیت کرنا درست ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

وقوله و لا كذلك الطلاق......: متن میں گزرا تھا کہ بینونت میں خفیفہ اور غلیظہ دو نوع ہیں لیکن طلاق میں نہیں، اس پر اعتراض ہوا کہ آپ نے کہا کہ بینونت کی دو قسمیں ہیں، خفیفہ اور غلیظہ اور طلاق کی قسمیں بیان نہیں کی، حالانکہ طلاق کی بھی قسمیں ہیں: ۱- ما یمکن رفعہ، ۲- ما لا یمکن رفعہ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت طلاق کی قسمیں نہیں ہوتیں، کیونکہ طلاق جب واقع ہوجاتی ہے تو تا قیامت اٹھتی نہیں اور یہی وجہ ہے کہ اگر ایک طلاق دی اور پھر رجوع کیا تو دو طلاقوں کا اختیار باقی رہے گا نہ کہ تین کا، لہٰذا یہاں پر رفع کے اعتبار سے اقسام کا تصور نہیں ہوسکتا، ہاں! تعداد کے اعتبار سے طلاق کی قسمیں ہوسکتی ہیں اور یہ جو کہا جاتا ہے

کہ ''یہ طلاق رجعی ہے'' اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہوتا کہ اس طلاق سے رجوع جائز ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس طلاق کے بعد بیوی کی طرف رجوع کرنا جائز ہے، ورنہ تو طلاق سے رجوع کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

دوسوالوں کے جوابات

وقوله ومما يتصل بذلك أي: بالمقتضى هو المحذوف۔ واعلم أنه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى، ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون أحدهما حكم الآخر فيغلطون فى كثير من الأحكام، وإن توهم متوهم أن المحذوف يصير قسماً خامساً بعد العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء، فيبطل الحصر في الأربعة المذكورة فهذا وهمٌ باطل؛ لأن مرادنا باللفظ الدال على المعنى فى مورد القسمة، اللفظ إما حقيقةً وإما تقديراً، وكل ماهو محذوف فهوغير ملفوظ لكنه ثابتٌ لغةً فإنه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالاً على اللفظ المحذوف، ثم اللفظ المحذوف دالّ على معناه بأحد هذه الأقسام الأربعة، فالدلالة المنقسمة على الأربع دلالة اللفظ على المعنى، أما دلالة اللفظ على لفظ اخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى.

ترجمہ: اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول ''ومما يتصل بذلك'' جو اس (یعنی مقتضی) کے ساتھ متصل ہے وہ محذوف ہے، معلوم ہونا چاہیے کہ بعض لوگوں پر مقتضی اور محذوف ملتبس ہو جاتے ہیں تو ان دونوں میں فرق نہیں کر پاتے اور ایک کو دوسرے کا حکم دیتے ہیں اور بہت سے احکام میں غلطی کر جاتے ہیں، اگر کسی کو یہ وہم ہو کہ (دلالة اللفظ على المعنى کے سلسلے میں) عبارت، اشارۃ، دلالت اور اقتضاء کے بعد پانچویں قسم محذوف ہے اور چار میں حصر باطل ہے؟ تو یہ وہم باطل ہے، کیونکہ مورد قسمت میں لفظ دال علی المعنی سے ہماری مراد لفظ حقیقی یا تقدیری ہے اور جو بھی محذوف ہے وہ ملفوظ نہیں ہوگا لیکن لغۃً ثابت ہوگا، کیونکہ یہ ملفوظ کے حکم میں ہے لہٰذا لفظ منطوق لفظ محذوف پر دال ہوگا، پھر لفظ محذوف ان چار اقسام میں سے کسی ایک کے ساتھ اپنے معنی پر دلالت کرے گا پس وہ دلالت جو چار اقسام پر منقسم ہے وہ دلالۃ اللفظ علی المعنی ہے، ہاں دلالت اللفظ علی لفظ آخر، دلالت لفظ علی المعنی کے قبیل سے نہیں ہوگا۔

وقوله مما يتصل بذلك ......

ماقبل میں محذوف کا بیان گزرا تھا اس پر دو اعتراض کئے گئے ہیں:

❶ پہلا اعتراض یہ ہے کہ کہ مقتضی کی بحث میں محذوف کے ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سارے لوگوں کو اشتباہ ہو جاتا ہے کہ وہ محذوف کا حکم مقتضی کو دیتے ہیں اور مقتضی کا محذوف کو ان دونوں میں فرق نہیں کر سکتے، اس لئے وہ بہت سارے احکام میں غلطی کر جاتے ہیں، اس لئے مصنفؒ نے محذوف کو ذکر کر دیا۔

❷ دوسرا سوال: وإن توهم متوهم سے ہے کہ دلالت اللفظ علی المعنی کی چار قسمیں آپ نے بیان کر دیں ہیں لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ پانچ ہیں، کیونکہ چار وہ ہیں جن کو آپ نے ذکر کیا، اور پانچویں قسم محذوف ہے لہٰذا چار میں حصر باطل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو دلالت اللفظ علی المعنی کی چار قسمیں بیان کی ہیں اس میں لفظ کی دو قسمیں ہیں ایک لفظ حقیقی اور ایک تقدیری، باقی معنی پر لفظ کی دلالت عام ہے چاہے وہ لفظ حقیقی دلالت کرے یا تقدیری، لہٰذا محذوف خود ان اقسام اربعہ کی طرف تقسیم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ محذوف لفظ مقدر ہے، تو لفظِ مذکور دلالت کرے گا ''محذوف'' پر، اور لفظِ محذوف ان اقسام اربعہ میں سے کسی ایک قسم کے توسط سے معنی پر دلالت کرے گا، لہٰذا دلالت کی چار ہی قسمیں ہیں، محذوف کوئی الگ قسم نہیں ہے۔

باقی جو لفظ محذوف پر دلالت کرتا ہے یہ دلالت اللفظ علی اللفظ کے قبیل سے ہے، اس سے ہمیں کوئی بحث نہیں۔

مفہومِ مخالفت کا بیان

فصل: اعلم أن بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة، وهو أن يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ماثبت في المنطوق، وشرطه أي شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به أن لا يظهر أولويته أي أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولامساواته إياه أي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لوظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص وَرَدَ في المنطوق أو بقياسه عليه، ولايخرج أي: المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ حرّم الربائب على أزواج الأمهات، ووَصَفَهن بكونهن فى حجورهم، فلولم يوجد هذا الوصف لايقال بانتفاء الحرمة؛ لأنه إنما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم إخراجاً للكلام مخرج العادة، فإن العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فحينئذٍ لايدلّ على نفي الحكم عماعداه، ولايكون أي: المنطوق

لسؤال أوحادثة، كما إذا سئل عن وجوب الزكوة في الإبل السائمة مثلاً، فقال: بناء على السؤال أوبناء على وقوع الحادثة أن في الإبل السائمة زكوةٌ فوَصْفُها بالسوم هنالايدلّ على عدم وجوب الزكوة عندعدم السوم أوعلم المتكلم، بالجر عطف على قوله: لسؤال بأن السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما إذا علم أن السامع لايعلم بوجوب الزكوة في الإبل السائمة فقال بناء على هذا أن في الإبل السائمة زكوةٌ لايدلّ أيضاً على عدم الحكم عند عدم السوم.

ترجمہ: فصل: جان لو کہ بعض لوگ مفہوم مخالف کے قائل ہیں اور وہ (مفہوم مخالف) یہ ہے کہ مسکوت عنہ میں منطوق کے برخلاف حکم ثابت کیا جائے، ان کے ہاں مفہوم مخالف کی شرط یہ ہے کہ منطوق سے ثابت شدہ حکم کے مقابلے میں مسکوت عنہ کی اولویت ظاہر نہ ہو اور نہ ہی منطوق سے ثابت شدہ حکم میں مسکوت عنہ کی منطوق سے برابری ہو، یہاں تک کہ مسکوت عنہ کی اولویت یا برابری ظاہر ہو تو مسکوت عنہ میں حکم، منطوق میں وارد نص کی دلالت یا اس (منطوق) پر قیاس سے ثابت ہوگا، اور (یہ بھی شرط ہے کہ) اس منطوق کا ورود عادت کے مطابق نہ ہوا ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ ربائب کو ماؤں کے شوہروں پر حرام کیا ہے، اور "في حجوركم" کے ساتھ ان کی صفت بیان کی ہے، پس اگر یہ وصف نہ پایا جائے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ حرمت منتفی ہے، اس لئے کہ "ربائب" کے وصف میں "في حجوركم" کا ورود عادت کے طور پر ہوا ہے کہ ربائب عموماً ازواجِ امہات کے پرورش میں ہوتی ہیں تو اس وقت یہ ماعدا سے نفی حکم پر دلالت نہیں کرے گا، اور (یہ بھی شرط ہے کہ) وہ منطوق کسی سوال یا حادثے کی وجہ سے نہ ہو جیسے نبی علیہ السلام سے چرنے والے اونٹوں کی زکوۃ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سوال یا وقوعِ حادثہ کی بناء پر فرمایا "في الإبل السائمة زكوة" یہاں وصف "سوم" عدم سوم کے وقت عدم وجوب زکوۃ پر دلالت نہیں کرتا، یا علم متکلم کی بناء پر کہ سامع اس خاص حکم سے جاہل ہے جیسا کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جان لیا کہ سامع ابل سائمہ میں وجوب زکوۃ کے بارے میں نہیں جانتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "في الإبل السائمة زكوة" یہ بھی عدم سوم کے وقت عدم حکم پر دلالت نہیں کرتا۔

اعلم أن بعض الناس......

بعض حضرات مفہوم مخالف کے قائل ہیں، مفہوم مخالف کا مطلب یہ ہے کہ مسکوت عنہ میں منطوق کے

برخلاف حکم ثابت ہو، اور اس کے ماننے والے قائلین اس میں پانچ شرطیں لگا رہے ہیں۔

❶ پہلی شرط یہ ہے کہ مسکوت عنہ بمقابلہ منطوق کے اولی نہ ہو، تب مفہوم مخالف والا حکم ثابت ہوگا، اگر اولی ہو تو مفہومِ مخالف والا حکم ثابت نہ ہوگا بلکہ منطوق کی دلالت النص سے مسکوت عنہ میں حکم ثابت ہوگا، جیسے قتل خطا سے قتل عمد کی طرف کفارہ متعدی ہوا، بقول امام شافعیؒ۔

❷ دوسری شرط یہ ہے کہ مسکوت عنہ منطوق کے مساوی نہ ہو، اس لئے کہ اگر مساوی ہو تو پھر مسکوت عنہ میں حکم منطوق پر قیاس کرنے سے ثابت ہوگا مفہوم مخالف سے نہیں۔

❸ تیسری شرط یہ ہے کہ منطوق کا ورود بطور عادت کے نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ یعنی تمہاری وہ ربائب جو تمہاری پرورش میں ہوں، تم پر حرام ہیں، یہاں "اللاتي في حجوركم" وصف ہے اور منطوق ہے لیکن بطور عادت کے ہے کہ عموماً ربیبائیں ازواج امہات کی پرورش میں رہا کرتی ہیں لہٰذا یہ مطلب نہیں لیا جائے گا کہ اگر وہ تمہاری پرورش میں نہ ہوں تو ان سے نکاح جائز ہوگا۔

❹ چوتھی شرط یہ ہے کہ منطوق کسی سوال یا حادثہ کے جواب میں واقع نہ ہو اگر کسی سوال یا حادثہ کے جواب میں واقع ہو تو پھر مفہوم مخالف سے حکم ثابت نہیں ہوگا، مثلاً: کسی نے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا أفي الإبل السائمة زكوة؟ آپ نے فرمایا نعم! في الإبل السائمة زكوة اس سے مفہوم مخالف کے طور پر حکم ثابت نہ ہوگا، کہ اگر اونٹ چرنے والے نہیں تو ان میں زکوۃ نہیں۔ یا حادثہ ابل سائمہ کا پیش آیا ہو تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا في الإبل السائمة زكوة، لہٰذا اس سے مفہوم مخالف والا حکم ثابت نہ ہوگا، کہ نہ چرنے والے اونٹوں میں زکوۃ کی نفی کی جائے۔

❺ پانچویں شرط یہ ہے کہ منطوق کا صدور اس طرح نہ ہو کہ متکلم یہ جانتا ہے کہ مخاطب کو اس مخصوص حکم کا علم نہیں، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مخاطب کے بارے میں یہ سمجھے کہ اس کو ابل سائمہ کی زکوۃ کے بارے میں علم نہیں، تو فرمایا: "في الإبل السائمة زكوة" یہ بھی مفہوم مخالف پر دال نہیں ہوگا۔

مفہومِ مخالف کی قسم اول کا بیان

فإذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في أقسامه فقال: منه أي: من مفهوم المخالفة، هذه المسئلة وهي أن تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس أو اسم علم يدلّ على نفي الحكم عماعداه،

أي: عماعداذلك الشيء عند البعض؛ لأن الأنصار فَهِمُوا من قوله عليه السلام: "الماء من الماء" أي: الغسل من المني، عدم وجوب الغسل بالإكسال وهو أن يفترالذكر قبل الإنزال، وعندنا لايدلّ، وإلايلزم الكفر والكذب في: محمد رسول الله، وفي: زيد موجود، ونحوهما، أي: إن دل على نفي الحكم عماعداه يلزم الكفر في قوله: محمد رسول الله إذ يلزم حينئذ أن لايكون غيرُمحمد، رسولَ الله وهو كفر، ويلزم الكذب في: زيدٌ موجود؛ لأنه يلزم حينئذ أن لايكون غير زيد موجوداً، ولإجماع العلماء على جواز التعليل فإن الإجماع على جواز التعليل، والقياس دالّ على أن تخصيص الشيء باسمه لايدلّ على نفي الحكم عماعداه؛ لأن القياس هو إثبات حكم مثل حكم الأصل في صورة الفرع، فعلم أنه لادلالة للحكم في الأصل على الحكم المخالف فيما عداه، وإنما فَهِمُوا ذلك، أي عدم وجوب الغسل بالإكسال من اللام، وهو للاستغراق، غير أن الماء يثبت مرة عياناً ومرة دلالة جواب إشكال وهو أن يقال: لمّا قلتم: إن اللام للاستغراق كان معناه أن جميع أفراد الغسل فى صورة وجود المني فلايجب الغسل بالتقاء الختانين بلاماء فأجاب عن هذا بأن الغسل لايجب بدون الماء إلا أن التقاء الختانين دليل الإنزال والإنزال أمرخفي، فيدور الحكم مع دليل الإنزال وهو التقاء الختانين كمايدور الرخصة مع دليل المشقة وهوالسفر.

ترجمہ: جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے مفہومِ مخالف کے شرائط بیان کردیئے تو اب بیانِ اقسام میں شروع ہوئے۔ مصنفؒ نے فرمایا: مفہومِ مخالف میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ بعض حضرات کے ہاں کسی شیء کی اسم کے ساتھ تخصیص چاہے وہ اسم جنس ہو یا اسم علم ماعدا سے نفیِ حکم پر دلالت کرتی ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے قول "الماء من الماء" یعنی "غسل منی سے ہے" سے انصار نے یہ سمجھا کہ اکسال سے غسل واجب نہیں اور اکسال یہ ہے کہ انزال سے پہلے ذکر ڈھیلا اور سست پڑجائے اور ہمارے ہاں یہ (ماعدا کی نفی پر) دلالت نہیں کرتا۔ وگرنہ "محمد رسول الله" اور "زيدٌ موجودٌ" وغیرہ میں کفر اور جھوٹ لازم آئے گا، یعنی اگر تخصیص الشيء باسمه العلم، ماعدا سے نفیِ حکم پر دلالت کرے تو "محمد رسول الله" میں کفر لازم آئے گا کیونکہ اس وقت لازم آئے گا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی رسول نہیں اور یہ کفر ہے، اور "زید موجود" میں جھوٹ لازم آئے گا کیونکہ یہ لازم آئے گا کہ غیر زید موجود نہیں۔ اور جواز تعلیل پر علماء کے اجماع سے (یہ ثابت ہے) تعلیل وقیاس کے جواز پر علماء کا اجماع اس بات پر دال ہے کہ

کسی شی ء کی اسم کے ساتھ تخصیص ماعدا سے نفیِ حکم پر دلالت نہیں کرتی۔ اور انصار نے (نبی علیہ السلام کے قول سے) اکسال سے عدم وجوب غسل اس لئے سمجھا کہ لام استغراق کے لئے ہے، یہ اور بات ہے کہ منی کا خروج کبھی حقیقتاً ثابت ہوتا ہے اور کبھی دلالۃً۔ یہ اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ جب تم نے کہا کہ لام برائے استغراق ہے تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ تمام افراد غُسل وجود منی کی صورت میں ثابت ہوں گے لہٰذا بغیر منی کے دو شرمگاہوں کے مل جانے کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوگا، حالانکہ آپ اس میں غسل کے وجوب کے قائل ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ غسل بغیر منی کے واجب نہیں ہوگا مگر التقائے ختانین انزال پر دلیل ہے اور انزال امر خفی ہے تو حکم کا دارومدار دلیل انزال یعنی التقائے ختانین پر ہوگا جیسا کہ رخصت کا دارومدار دلیل مشقت یعنی سفر پر ہوتا ہے۔

فإذا بين شرائط مفهوم......

۱- قسم اول: مفہوم مخالف کے اقسام میں سے سب سے پہلی قسم تخصیص الشی ء باسمہ العلم ہے، مطلب یہ ہے کہ ایک حکم کسی شی ء پر اس کے نام کی تصریح کے ساتھ لگا ہو تو اس شی ء کے علاوہ سے حکم کے انتفاء پر یہ تصریح و تخصیص دال ہوگی۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: "الماء من الماء" غسل منی نکلنے کی صورت میں ہے، یہاں منی کا نام لیکر اس پر غسل کا حکم لگایا گیا ہے، لہٰذا اس کے علاوہ غسل واجب نہیں، یہی وجہ ہے کہ انصار صحابہؓ اکسال کی صورت میں غسل کے قائل نہیں تھے۔

ہم اس قول کو رد کرتے ہوئے عرض کرتے ہیں کہ اگر مفہوم مخالف کا اعتبار ہو اور تخصیص الشی ء باسمہ العلم کا اعتبار ہو تو ایسی صورت میں تین خرابیاں لازم آتی ہیں۔

۱- محمد رسول اللہ میں کفر لازم آئے گا، ۲- زید موجود میں کذب لازم آئے گا، ۳- یہ اجماع کے خلاف ہے۔ پہلی خرابی کی تفصیل یہ ہے کہ "محمد رسول اللہ" کہنے سے مفہوم مخالف یہ نکلے گا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی رسول نہیں اور یہ کفر ہے۔ اور دوسری خرابی کی تفصیل یہ ہے کہ زید کا نام لیکر کہا: زید موجود، اس کا مفہوم مخالف یہ نکلے گا کہ زید کے علاوہ کوئی موجود نہیں اور یہ کذب ہے، اور تیسری خرابی کی تفصیل یہ ہے کہ یہ اجماع کے خلاف ہے اس لئے کہ تعلیل وقیاس کے جواز پر امت کا اجماع ہے اور تعلیل وقیاس یہ ہے کہ جب علت میں اشتراک ہو تو مسکوت میں منطوق کے موافق حکم ثابت کیا جاتا ہے، لہٰذا اگر مفہوم مخالف کا اعتبار ہو تو پھر نص سے ماعدا کا حکم منفی ہوگا

اور ماعدا النصوص کے لئے قیاس درست نہیں ہوگا، جب کہ قیاس وتعلیل کی غرض یہ ہے کہ منصوص کا حکم غیر منصوص میں ثابت کیا جائے، اشتراکِ علت کی صورت میں۔

باقی انصار صحابہؓ جو اکسال کی صورت میں غسل کے قائل نہیں تھے، ان کا یہ قول تخصیص الشی ٔ باسمہ العلم کے اعتبار سے نہیں تھا بلکہ وہ حضرات "الماء" کے لام کے استغراق کی وجہ سے اس کے قائل تھے، لہٰذا معنی ہوا جمیع افراد غسل منی میں منحصر ہیں۔ معترض نے کہا: منزل تو ایک ہی ثابت ہوئی کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں، لہٰذا ہماری اور آپ کی بات میں کوئی فرق نہیں رہا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ منزل ایک نہیں ہے، کیونکہ آپ کہتے ہیں کہ اکسال میں غسل نہیں اور ہم کہتے ہیں کہ اکسال میں غسل ہے، اس لئے کہ اس میں دلالۃً انزال ہے اور انزال کی صورت میں غسل واجب ہوگا چاہے انزال حقیقۃً ہو یا دلالۃً، حقیقۃً انزال یہ ہے کہ منی کا خروج ہو اور دلالۃً یہ ہے کہ التقائے ختانین ہو، گویا انزال ہوگیا لہٰذا دلیل انزال پر حکم لگایا گیا، اور اس طریقۂ کار کو اس لئے اختیار کیا گیا کہ انزال تو ایک امر خفی ہے، لہٰذا اس پر حکم کا مدار نہیں رکھا جاسکتا، بلکہ حکم کا مدار ہوگا دلیلِ انزال پر اور وہ دلیل انزال التقائے ختانین ہے۔ جیسے سفر میں دلیلِ مشقت پر رخصت کا حکم لگایا گیا، چنانچہ سفر کی صورت میں رخصت ہوگی چاہے مشقت ہو یا نہ ہو۔

مفہومِ مخالف کی قسمِ ثانی کا بیان

ومنه أي من مفهوم المخالفة، هذه المسئلة وهى أن **تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفى الحكم عماعداه عند الشافعيؒ**، أو نقول: تخصيص الشيء مبتداء و"منه" خبره وقوله: يدل خبر مبتدا محذوف أي: هو، الراجع إلى تخصيص الشيء، وقوله: عماعداه أي: ماعداذلك الوصف، والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف **كقوله تعالى: ﴿من فتياتكم المومنات﴾** خص الحل بالفتيات المومنات فيلزم عنلهم عدم حل نكاح الفتيات أي: الأماء غير مؤمنات **للعرف فإن في قوله: الإنسان الطويل لايطير، يتبادر الفهم منه إلى ماذكرنا، ولهذا يستقبحه العقلاء**، والاستقباح ليس لأجل نسبة عدم الطيران إلى الانسان الطويل؛ لأنه لوقال الإنسان الطويل وغيره الطويل لايطير لايستقبحه العقلاء، فعلم أن الاستقباح لأجل أنه يفهم منه أن غير الطويل يطير، **ولتكثير الفائدة**، ولأنه لولم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحاً من غير مرجح؛ لأنه لولم يدل على نفيّ الحكم عماعداه لكان الحكم

فیما عدا الموصوف ثابتاً فتخصیص الحکم بالموصوف یکون ترجیحاً من غیر مرجح؛ لأن التقدیر تقدیر عدم المرجحات الأخر، کالخروج مخرج العادة إلی آخره، ولأن مثل هذا الکلام یدل علی علیة هذا الوصف، نحو: في: "الإبل السائمة زکوٰة" فیقتضي العدم عند عدمه.

ترجمہ: مفہوم مخالف میں سے یہ مسئلہ (بھی) ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں کسی چیز کی وصف کے ساتھ تخصیص ماعدا سے نفیِ حکم پر دلالت کرتی ہے، یا ہم کہیں گے "تخصیص الشيء" مبتدا ہے اور "منه" خبر ہے اور "یدل" مبتدا محذوف کی خبر ہے اور وہ مبتدا "هو" ضمیر ہے جو کہ "تخصیص الشيء" کی طرف راجع ہے، اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول "عما عداه" یعنی جو اس وصف کے علاوہ ہے اور مراد یہ ہے کہ اس وصف کے بغیر اس چیز سے حکم منتفی ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "من فتیاتکم المؤمنات" یہاں حلت کو مومن عورتوں کے ساتھ خاص کیا گیا لہٰذا شوافع کے ہاں غیر مومنہ باندیوں سے نکاح کی عدم حلت لازم آئے گی (پہلی دلیل) عرف کی وجہ سے کیونکہ "الإنسان الطویل لا یطیر" سے یہی سمجھ میں آتا ہے جو ہم نے ذکر کیا، اسی وجہ سے عقلاء نے اس کو ناپسند کیا ہے اور عقلاء کا ناپسند کرنا اس وجہ سے نہیں ہے کہ طیران کی نسبت انسان طویل کی طرف ہے، کیونکہ اگر کہا جائے "الإنسان الطویل وغیر الطویل لا یطیر" تو عقلاء اس کو ناپسند نہ کرتے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ناپسند کرنا اس وجہ سے ہے کہ اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ انسان غیر طویل اڑتا ہے اور (دوسری دلیل) کثرت فائدہ کی وجہ سے اور (تیسری دلیل) اس لئے کہ اگر اس میں یہ فائدہ نہ ہو تو اس کا ذکر ترجیح بدون مرجح ہوگا اس لئے کہ اگر یہ ماعدا سے نفی حکم پر دلالت نہ کرے تو موصوف کے علاوہ میں بھی حکم ثابت ہوگا تو حکم کا موصوف کے ساتھ خاص کرنا بغیر مرجح کے ترجیح ہوگی، کیونکہ یہ دوسرے مرجحات نہ ہونے کی صورت ہے، جیسے عادت کے مطابق استعمال ہونا إلی آخرہ۔ (چوتھی دلیل) اور اس لئے بھی کہ اس جیسا کلام اس وصف کی علیت پر دلالت کرتا ہے جیسے "في الإبل السائمة زکوۃ" یہ اس کے عدم کی صورت میں عدم زکوۃ کا تقاضا کرے گا۔

ومنه أي من مفهوم......

مفہومِ مخالف کی دوسری قسم تخصیص الشيء بالوصف یدل علی نفي الحکم عما عداه کا بیان، یعنی کوئی حکم موصوف کے لئے صادر ہو تو جہاں اس موصوف کا وصف نہیں پایا جائے گا وہاں وہ حکم بھی نہیں پایا جائے گا، یہ امام شافعیؒ کے ہاں ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿ومن لم یستطع منکم طولاً أن ینکح المحصنات المؤمنات فمن ما

ملکت أیمانکم من فتیاتکم المؤمنات﴾ یہاں حلت کا حکم ان لونڈیوں کے لئے ہے جو مومنات ہیں، لہٰذا مومنات وصف ہے جہاں مومنات کا وصف ہوگا وہاں حلت کا حکم بھی پایا جائے گا، اور جہاں مؤمنات کا وصف نہیں تو حلت کا حکم بھی نہیں ہوگا، یہ ایک مدعٰی اور عنوان ہے، اس مدعٰی اور عنوان کے چار دلائل ہیں:

① پہلی دلیل عرف ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے "الإنسان الطویل لا یطیر" اس مثال کو اہل عقل نامناسب اور حقیر جانتے ہیں اس لئے کہ اس کا مفہوم مخالف صحیح نہیں، اس دلیل کو رد کرنے کی کوشش کی گئی کہ انسان کی طرف طیران کی نسبت کی گی ہے اس لئے عقلاء نے اس کو ناپسند کیا ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ انسان کی طرف طیران کی نسبت کرنا کوئی قبیح نہیں بلکہ قباحت کی وجہ مفہوم مخالف ہے، اس لئے کہ اگر کہا جائے "الإنسان الطویل والقصیر لا یطیر" تو اس میں کوئی قباحت نہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ قباحت کی وجہ مفہومِ مخالف ہے۔

② دوسری دلیل تکثیر فائدہ ہے کہ ایک چیز موصوف بصفۃ ہے اور دوسری چیز موصوف بصفۃ نہیں، جب حکم موصوف بصفۃ کے لئے بیان ہوا تو اس کے ساتھ ساتھ اس کا حکم بھی معلوم ہوگیا جو موصوف بصفۃ نہیں، یہی تکثیر فائدہ ہے کہ ایک تیر سے دو شکار کھیلے جائیں۔

③ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر یہ نفیِ حکم عما عداہ والا فائدہ مدنظر نہ ہو تو پھر صفت کو بیان کرنا مرجح کے بغیر ترجیح ہوگی، کیوں کہ حکم جب موصوف بصفۃ اور اس کے غیر دونوں کے لئے علی السویۃ ہو تو ایک کے لئے حکم ثابت کرنا ترجیح بلا مرجح ہے کیوں کہ مفروض یہ ہے کہ کوئی اور وجہ ترجیح نہ ہو۔

④ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اس طرح کا کلام علیت وصف پر دلالت کرتا ہے جیسے "فی الإبل السائمة زکوۃ" اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ "السائمة" کا لفظ بمنزلہ علت ہے اور علت کا حکم بھی یہی ہے کہ جہاں علت ہو وہاں حکم لگتا ہے اور جہاں علت نہ ہو تو وہاں حکم نہیں لگتا۔

صاحب توضیح نے منه التخصیص الشيء یدلّ علی نفي الحکم ما عداہ کی ترکیب کی ہے اس کو دیکھ لیں۔

منه خبر مقدم، اور تخصیص الشيء بالوصف مبتدا مؤخر ہے یہ ایک جملہ ہوا، اور دوسرا جملہ یدلّ علی نفی الحکم عما عداہ یہ خبر ہے، ھو مبتدا محذوف کی جو کہ تخصیص الشی کی طرف راجع ہے، تقدیر عبارت ہوگی "ھو أي تخصیص الشي بالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداہ"، اور ایک ترکیب پہلے گزری ہے کہ ھی مبتدا محذوف ہے، اور تخصیص الشيء بالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداہ اس کی خبر ہے، اس ترکیب کے اعتبار سے یہ پوری عبارت ایک جملہ بنے گی، جب کہ ترکیب کے اعتبار سے دو جملے بنیں گے۔

مفہومِ مخالف میں ہمارا نظریہ

وعندنا لایدل؛ لأن موجبات التخصیص لاتنحصر فیماذکر. اعلم أن القائلین بمفهوم المخالفة ذکروا فی شرائطه أن التخصیص إنما یدلّ علی نفي الحکم عماعداه إذا لم یخرج مخرج العادة ولم یکن لسؤال أوحادثة أوعلم المتکلم بأن السامع یجهل هذاالحکم المخصوص، فجعلواموجبات التخصیص منحصرةً في هذه الأربعة، وفي نفي الحکم عماعداه، فإذا لم توجد هذه الأربعة، علم أن التخصیص لنفي الحکم عماعداه، فأقول: إن موجبات التخصیص لاتنحصر فی تلك المذکورات نحو: الجسم الطویل العریض العمیق متحیز، فإن شیئاً من هذه الأشیاء لایوجد إلا فیه، ومع ذلك لایراد منه نفي الحکم عماعداه؛ لأنه لوکان لنفي الحکم عماعداه یلزم أن الجسم الذي لایوجد فیه ذلك الوصف لایکون متحیزاً وهذا محال؛ لأن الجسم لایوجد بدون هذه الصفة، وإنما وصفه تعریفاً للجسم وإشارة إلی أن علة التحیز هذا الوصف، وکالمدح أو الذم، فإنه قد یوصف الشيء للمدح أو الذم ولایراد بالوصف نفي الحکم عماعداه، مع أن الأمور الأربعة المذکورة غیر متحققة، وقوله: وکالمدح عطف علی قوله نحو: الجسم أي موجبات التخصیص لاتنحصر فیماذکرتم، نحو: الجسم إلی اخره، ونحو المدح أو الذم فإن موجبات التخصیص في هذه الصور أشیاء أخر غیر ماذکروا، أو التاکید نحو: أمس الدابر لایعود أوغیره أي: غیر التاکید نحو﴿ومامن دابةٍ في الأرض﴾ فلم یوجد الجزم بأن الموجبات منتفیة إلا نفي الحکم عماعداه، فقوله تعالی ﴿ومامن دابةٍ فی الأرض﴾ وصفت دابة بکونها في الأرض، ولا یراد نفي الحکم بدون ذلك الوصف؛ لأن الدابة لاتکون إلا في الأرض مع أنه لم یوجد شيء من موجبات التخصیص المذکورة۔وقد ذکرفی المفتاح أنه تعالی إنما وصفها بکونها في الأرض لیعلم أن المراد لیس دابة مخصوصة بل المراد کل مایدبّ في الأرض، فعلم أن موجبات التخصیص وفوائده أشیاء کثیرة غیر محصورة فلا یحصل الجزم بأن کل موجبات التخصیص منتفیة إلا نفي الحکم عماعداه.

ترجمہ: ہمارے نزدیک تخصیص الشيء باسمه ماعدا سے نفیِ حکم پر دلالت نہیں کرتی، کیونکہ تخصیص کے موجبات مذکورہ اشیاء میں منحصر نہیں ہیں، جان لو کہ جولوگ مفہوم مخالف کے قائل ہیں انہوں نے اس کی

شرائط میں یہ ذکر کیا ہے کہ تخصیص، ماعدا سے نفی حکم پر اس وقت دلالت کرے گی جب بطور عادت وارد نہ ہو، سوال اور حادثہ کی بناء پر نہ ہو اور نہ متکلم کے اس علم کی بناء پر واقع ہو، کہ سامع اس حکم مخصوص سے جاہل ہے تو انہوں نے موجبات تخصیص کو ان چار اشیاء اور ماعدا سے نفی حکم میں منحصر کر دیا، پس جب یہ چاروں نہیں پائی جائیں گی تو معلوم ہو جائے گا کہ تخصیص ماعدا سے نفی حکم کے لئے ہے، میں کہتا ہوں کہ موجبات تخصیص ان مذکورہ اشیاء میں منحصر نہیں ہیں، جیسے "الجسم الطويل العريض العميق متحيز" اس مثال میں ان اشیاء اربعہ میں سے کوئی چیز نہیں پائی جاتی (اور جب شرط پائی گئی تو پھر یہ ہونا چاہیے کہ یہاں پر ماعدا سے حکم منتفی ہو جائے، حالانکہ ایسا نہیں ہے) اس کے باوجود یہ مثال ماعدا سے نفی حکم پر دلالت نہیں کرتی، اس لئے کہ یہ اگر ماعدا سے نفی کے لئے ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ جسم جس میں اوصاف مذکورہ فی المثال نہ ہوں تو متحیز نہ رہے۔ جب کہ یہ محال ہے، اس لئے کہ جسم اس صفتِ تحیز کے بغیر نہیں پایا جاتا اور جسم کے یہ اوصاف اس کی تعریف کرنے کے لئے بیان کئے گئے ہیں، اور اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ تحیز کی علت یہی وصف ہے (یعنی طویل ہونا، عمیق ہونا، عریض ہونا)، اور جیسے مدح وذم کیونکہ کبھی کسی شی کی مدح یا ذم بیان کرنے کے لئے صفت لائی جاتی ہے اور صفت سے مقصود ماعدا کی نفی نہیں ہوتی باوجودیکہ یہ چاروں امور متحقق نہیں ہوتے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول "كالمدح" معطوف ہے "نحو الجسم" پر۔ یعنی موجبات تخصیص ان اشیاء میں منحصر نہیں جو آپ نے ذکر کیں جیسے الجسم الـــخ اور جیسے مدح وذم۔ ان صورتوں میں موجبات تخصیص ان کے ذکر کردہ کے علاوہ ہیں یا تاکید جیسے "أمـــس الـدابـر لا يـعـود" (گزشتہ کل واپس نہیں آئے گا) یا غیر تاکید ہو جیسے "ومـا مـن دابة في الأرض" پس یہ بات یقین سے نہیں کہی جاسکتی کہ جب موجباتِ تخصیص نہ پائی جائے تو حکم ماعدا سے منتفی ہوگا، پس اللہ تعالیٰ کا قول "و مـا من دابة في الأرض" (میں) دابۃ کی صفت "في الأرض" لائی گئی اس سے یہ مراد نہیں کہ اس وصف کے بغیر حکم منتفی ہے کیونکہ دابۃ زمین ہی میں ہوتا ہے، باوجودیکہ مذکورہ موجبات تخصیص میں سے کوئی چیز نہیں پائی جارہی۔ اور مفتاح میں ذکر کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "دابة" کو "فـــي الأرض" کی صفت کے ساتھ متصف کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس سے مراد کوئی خاص دابۃ نہیں ہے بلکہ ہر وہ چیز جو زمین پر چلے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ موجبات تخصیص اور اس کے فوائد بہت سی چیزیں ہیں جو کہ غیر محصور ہیں پس یہ یقین حاصل نہیں ہوتا کہ نفی ماعدا کے علاوہ تمام موجبات تخصیص منتفی ہیں۔

وعندنا لا يدل؛ لأن موجبات ......

شوافع نے تخصیص الشيء بالوصف يدل علی نفي الحكم عماعداه کے چار دلائل دیئے ہیں، اوراس کے لئے چار شرطیں بیان کی ہیں، دلائل کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اور شرائط درج ذیل ہیں:

❶ وہ منطوق عادت کے طور پر واقع نہ ہو۔

❷ وہ منطوق کسی سوال کے جواب میں وارد نہ ہو۔

❸ وہ منطوق کسی حادثہ کے سلسلے میں وارد نہ ہو۔

❹ وہ منطوق متکلم کے اس علم کی بنا پر واقع نہ ہو کہ سامع اس حکمِ مخصوص کو نہیں جانتا۔

نوٹ: ہم نے یہاں پر توضیح کے موافق ان چار شرائط کو ذکر کیا ہے، ورنہ تو اس فصل کی ابتداء میں بعض دیگر شرائط بھی مذکور ہیں۔

ہمارے ہاں "تخصيص الشيء بالوصف" ماعدا سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتی، اس پر دلیل یہ ہے کہ تخصیص کی جو آپ نے وجوہات بیان کی ہیں وہ ان میں منحصر نہیں بلکہ ان کے علاوہ پانچ وجوہات اور بھی ہو سکتی ہیں:

① تعریف کے لئے: "الجسم الطويل العريض العميق متحيز" جو جسم لمبا، چوڑا گہرا ہو وہ جسم جگہ کو گھیرنے والا ہے۔ یہاں تخصیص کی وجوہ مذکورہ موجود نہیں، ہونا یہ چاہئے کہ اس سے نفی الحکم عما عداہ کا ارادہ کیا جائے، حالانکہ جسم من حیث الجسم وہ جگہ کو گھیرتا ہی ہے چاہے وہ طویل وعریض ہو یا نہ ہو، چنانچہ اس مثال میں جو صفات ذکر ہوئی ہیں، یعنی الطویل، العریض، العمیق، یہ تعریفِ جسم کے لئے ہیں، نفی الحکم عماعداہ کے لئے نہیں، اور اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جگہ گھیرنے کے لئے علت یہی وصف ہے۔

② مدح کے لئے بھی وصف بیان کیا جاتا ہے۔

③ مذمت کے لئے بھی وصف بیان کیا جاتا ہے۔

④ تاکید کے لئے بھی وصف بیان کیا جاتا ہے مثلاً: "أمس الدابر لا يعود".

⑤ تعمیم کے لئے مثلاً: ﴿وما من دابة في الأرض﴾ یہاں "دابة" موصوف ہے اور "في الأرض" اس کی صفت ہے معنوی طور پر، لیکن نفی الحکم عماعداہ کے لئے نہیں بلکہ تعمیم کے لئے کہ دابہ سے مخصوص دابہ مراد نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو زمین پر چلنے والی ہو، مراد ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ موجبات تخصیص آپ کے ذکر کردہ چار کے عدد میں منحصر نہیں بلکہ ان

کے علاوہ بھی ہوسکتے ہیں، اور وصف کا فائدہ نفی الحکم عما عداہ میں منحصر نہیں، بلکہ اس کے علاوہ بھی وصف کا فائدہ ہوسکتا ہے، لہٰذا یہ بات یقین سے نہیں کہی جاسکتی کہ جہاں تخصیص کے موجبات مذکورہ نہ ہوں تو وہاں حکم ماعدا سے منتفی ہوگا۔

ہماری طرف سے ان کے دلائل کے جوابات

وماذكروا من استقباح العقلاء فلأنهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الأنسان بالطول فائدة أصلاً، لكن المثال الواحد لايفيد الحكم الكلي على أنه كثيراً مايكون في كتاب الله وكلام الرسول لكلمة واحدة ألف فائدة تعجز عن دركها أفهام العقلاء، وقوله: لكان ذكره ترجيحاً من غير مرجح في حيز المنع؛ لأن المرجح لاينحصر فيما ذكر، ولأن أقصى درجاته أي: الوصف أن يكون علة وهي لاتدل على ماذكر؛ لأن الحكم يثبت بعلل شتّى، جواب عن قوله: ولأن مثل هذا الكلام، ونحن نقول: أيضاً بعدم الحكم أي: عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدماً أصلياً لاحكماً شرعياً لا أنه علة لعدمه أي: لابناء على أن عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف، ومن ثمرات الخلاف أنه إذاكان الحكم المذكور حكماً عدمياً لايثبت الحكم الثبوتي فيماعدا الوصف عندنا، كقوله عليه السلام: "ليس في العلوفة زكوٰة" فإنه لايلزم منه أن الابل إذا لم تكن علوفةً كان فيها زكوة عندنا؛ لأن الحكم الثبوتي لايمكن أن يثبت بناء على العدم الأصلي، وعنده يثبت فيماعدا الوصف الحكم الثبوتي، وأيضاً من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كمافي قوله تعالى ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ هل تصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل إلى كفارة اليمين، وقد مرّفي فصل المطلق والمقيد، ونظيره قوله تعالى ﴿من فتياتكم المومنات﴾ هذالايوجب تحريم نكاح الأمة الكتابية عندنا خلافاً له، مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة فإن العادة أن لاينكح المؤمن إلا المؤمنة.

ترجمہ: انہوں نے جو عقلاء کا استقباح ذکر کیا ہے وہ اس لئے ہے کہ عقلاء نے اس مثال میں انسان کو طول کے ساتھ متصف کرنے کا کوئی فائدہ نہیں پایا۔ لیکن ایک مثال حکم کلی کا فائدہ نہیں دیتی حالانکہ بہت دفعہ کتاب اللہ اور کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ایک کلمہ کے ہزاروں فوائد ہوتے ہیں جن کو پانے سے عقلاء کی عقلیں عاجز آجاتی ہیں، اور اس قائل کا قول "لكان ذكره ترجيحاً من غير مرجح" مقام منع میں ہے، اس لئے کہ مرجح مذکورہ اشیاء میں منحصر نہیں ہے۔ اور وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ بمعنی

علت کے ہو، لیکن یہ وصف بھی حکم مذکور یعنی نفی الحکم عما عداہ پر دلالت نہیں کرتا، اس لئے کہ (بعض دفعہ) حکم مختلف علتوں سے ثابت ہوتا ہے، یہ "ولأن مثل هذا الكلام" کا جواب ہے۔

اور ہم بھی عدم وصف کے وقت عدم حکم کے قائل ہیں، لیکن عدم علیت کی بناء پر تو حکم معدوم ہوگا، عدم اصلی کے طور پر، نہ کہ حکم شرعی کے طور پر یعنی کہ اس بناء پر نہیں کہ عدم وصف، عدم حکم کی علت ہے عدم وصف کے وقت، اور ثمرہ خلاف یہ ہے کہ جب حکم مذکور حکم عدمی ہوگا تو ہمارے نزدیک فیما عدا الوصف میں حکم ثبوتی ثابت نہیں ہوگا، جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "ليس في العلوفة زكوة" ہمارے نزدیک اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اونٹ جب "علوفہ" نہ ہوں تو اس میں زکوۃ ہے، کیونکہ عدم اصلی کی بناء پر حکم ثبوتی کا اثبات ممکن نہیں، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فیما عدا الوصف میں حکم ثبوتی ثابت ہوگا۔

اور تعدیہ کی صحت اور عدم صحت بھی اسی اختلاف کے ثمرات میں سے ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ میں، کہ کفارہ قتل میں جو عدم جواز الکافرہ ہے، تو اس کو کفارہ یمین کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے یا نہیں، اور یہ مطلق ومقید کی فصل میں (تفصیل سے) گزر چکا ہے، اور وصف اعلیٰ کی نظیر اللہ تعالیٰ کا قول ہے ﴿من فتياتكم المومنات﴾ یہ ہمارے نزدیک کتابیہ لونڈی کے نکاح کی تحریم کو واجب نہیں کرتا برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے، باوجودیکہ اس میں خروج مخرج العادۃ کا احتمال بھی ہے کیونکہ یہ عادت چل پڑی ہے کہ مومن مومنہ ہی سے نکاح کرتا ہے۔

ہماری طرف سے ان کے دلائل کے جوابات

وما ذكروا من استقباح...... یہ جوابات غیر مرتب طور پر ہیں، پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ استقباح عقلاء والی بات ہم بھی قبول کرتے ہیں لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ صرف ایک مثال کو لیکر اس سے حکم کلی ثابت کرنا درست نہیں، دلیل ثالث کا جواب یہ ہے کہ اللہ کے کلام میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے کلام میں بعض دفعہ ایک لفظ کے ہزاروں معنی اور فوائد ہوسکتے ہیں جن سے افہام عقلاء عاجز رہ جاتے ہیں، لہٰذا فوائد کو امور اربعہ میں محصور نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ اگر مفہوم مخالف معتبر نہ ہو تو پھر ذکر وصف ترجیح بلا مرجح ہے، ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ مرجح صرف ان امور اربعہ میں منحصر نہیں۔

ولأن أقصى درجاته...... وصف کے کئی مراتب ہیں اور ان میں سب سے اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وصف بمعنی علت کے ہو۔ لیکن اگر علت منتفی ہو تو یہ ضروری نہیں کہ حکم بھی منتفی ہو، لہٰذا وصف کا انتفاء حکم کے انتفاء کو کسی طرح بھی مستلزم

نہیں ہوسکتا، جب اعلیٰ مرتبے والے وصف کا یہ حال ہے تو اس سے کم مرتبے والا وصف کیسے نفی الحکم عما عداہ پر دال ہوگا؟ اس میں چوتھی دلیل کا جواب ہوگیا جو فریق مخالف نے ذکر کی تھی کہ اس طرح کا کلام علیت وصف پر دال ہوتا ہے۔

ونحن نقول أيضاً بعدم الحكم......: مزید وضاحت کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب وصف منتفی ہو تو ہم بھی کہتے ہیں حکم منتفی ہو جائے گا، فرق یہ ہے کہ وہ اس کو بطور حکم شرعی کے منتفی ہونا مانتے ہیں اور ہم عدم اصلی کے طور پر منتفی ہونا مانتے ہیں، مثلاً: ایک شی موصوف بصفۃ ہے اور موصوف نہیں ہے، ہم بھی کہتے ہیں کہ اس غیر موصوف کے لئے موصوف والا حکم ثابت نہیں، لیکن عدم اصلی کے طور پر حکم ثابت نہیں کہ اگر یہ موصوف ہوتا تو اس کے لئے حکم ثابت ہوتا مگر یہ موصوف نہیں لہٰذا اس کے لئے موصوف والا حکم نہیں دونوں فریق کے اختلاف کا ثمرہ اس میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی موصوف بصفۃ کے لئے عدمی حکم ثابت ہے تو فریق مخالف کے نزدیک اس کو دوسرے مقام پر منتقل کرنا درست ہوگا اور ہم کہتے ہیں جب خود اس موصوف کے لئے حکم عدمی ہے تو یہ دوسرے مقام کی طرف منتقل نہیں ہوسکتا، جیسے حدیث میں ہے "ليس في العلوفة زكوة" ہمارے ہاں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جب اونٹ علوفۃ نہ ہوں تو ان میں مفہوم مخالف کے طور پر زکوۃ ہے، البتہ ہمارے ہاں دوسری حدیث سے ابل سائمہ میں زکوۃ ثابت ہے، حدیث میں ہے في خمس من الأبل السائمة شاة دوسرا ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ ہماری نظر میں جو حکم وصف سے متعلق ہو تو قیاس کے ذریعے اس وصف کو دوسرے مقام کی طرف منتقل نہیں کیا جاسکتا جب کہ فریق مخالف کے نزدیک منتقل کیا جاسکتا ہے، چنانچہ کفارہ قتل میں رقبہ کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فتحرير رقبةٍ مؤمنة﴾ فریق مخالف کے نزدیک مومنہ کا وصف کفارۂ یمین کی طرف منتقل کرنا درست ہوگا جب کہ ہمارے ہاں نہیں ـو قد مرّ في فصل المطلق والمقيد (حيث قال: إنه إذا ورد المطلق والمقيد في حكمٍ واحدٍ واختلف الحادثة ككفارة اليمين و كفارة القتل لا يحمل في الموضعين المطلق على المقيد عندنا).

ونظيره قوله تعالیٰ: من فتياتكم المؤمنات......: یہ مثال تخصیص الشی بالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداہ کی ہے یہاں فتیات موصوف اور مومنات صفت ہے، جہاں یہ صفت نہیں ہوگی امام شافعیؒ کے ہاں وہاں نکاح درست نہیں، جب کہ ہمارے ہاں اس وصف کے بغیر بھی فتیات سے نکاح کرنا درست ہے، اس لئے کہ یہ وصف نفی الحکم عما عداہ پر دال نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ وصف خارج مخرج العادۃ ہے لہٰذا اس کے ذریعے غیر موصوف میں تحریم کو ثابت نہیں کیا جاسکتا، باقی یہ کیسے خارج مخرج العادۃ ہے؟ وہ اس طرح کہ عموماً مومن کا نکاح مومنہ سے ہوتا ہے کتابیہ وغیرہ سے نہیں ہوتا، لہٰذا یہ نفی الحکم عما عداہ کے لئے نہیں۔

دو مسئلوں سے وہم نہ ہونا چاہیے

ثـم أورد مسئلتين يتوهـم فيهما أنا قائلون: بأن التخصيص بالوصف يدلّ على نفي الحكم عماعداه، وهـما مسئلتا الدِعوة والشهادة، فقال: ولايلزم علينا أمة ولدت ثلثة في بطونٍ مختلفةٍ، فقال المولى: الأكبر مـنـي فـإنه نفي الأخيرين؛ لأن هذا ليس لتخصيصه، هذا دليل على قوله لايلزم، والمعنى أن كونه نفياً للأخيرين ليس لأجل أن التخصيص دال على نفي الحكم عماعداه، بل لأن السكوت فى موضـع الـحـاجة بيـان فـإنـه يـحتاج إلى البيان، أي: إلى الدِعوة لوكان الولد منه، فلما سكت عن الـدِعوة يكون بياناً بأنه ليس منه وأيضاً إنما انتفى نسب الأخيرين؛ لأن الدِعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد، لا؛ لأنه نفى نسبهما، وإنما قال فى بطون مختلفة حتى لوولدت فى بطن واحد فإن دِعوة الـواحـد دِعـوة لـلـجـمـيـع، لايـقـال: لاحاجة إلى البيان فإنما صارت بالأول أم ولد، فيثبت نسب الأخيريـن بلادِعوة؛ لأنه إنما يكون كذلك أن لوكانت دِعوة الأكبر قبل ولادة الأخيرين، أما ههنا فـلا، فـإن دِعوة الأكبر فى مسئلتنا متأخرة عن ولادة الأخيرين، فلا يكون الأخيران ولدَى أم الولد، بـل هـمـا ولـدا الأمة فتحتاج ثبوت نسبهما إلى الدِعوة، ولايلزم إذا قال الشهود. لانعلم له وارثاً فى أرض كـذا أنـه لاتـقـبـل شهـادتهـم عـنـدهـمـا، فهـذا أي: عدم قبول الشهادة عندهمابناء على أن التـخـصـيـص دال عـلـى مـاقـلـنـا، أي: علي نفي الحكم عماعداه فيفهم من هذا الكلام أن الشهود يعلمون له وارثاً فى غيرتلك الأرض، فبناء على هذا المعنى لاتقبل شهادتهم؛ لأن الشاهد دليل على قـولـه ولايـلـزم لماذكر مالاحاجة إليه جاء شبهة، وبها ترد الشهادة ونحن لاننفي الشبهة، فيما نحن فيه، أي: في التخصيص بالوصف أي: لاننفي كونه شبهة في نفي الحكم عماعداه، والشبهة كافية فـي عـدم قبول الشهادة، ولاحاجة إلى الدلالة، وقال أبوحنيفةؒ هذا أي: السكوت عن غير الأرض الـمـذكـورة سـكـوت فـى غيـر مـوضـع الحاجة؛ لأن ذكر المكان غير واجب، وهو ههنا أي ذكر الـمـكـان الـمـذكـور يـحتمل الاحتراز عن المجازفة فإنهم ربما كانوا متفحصين عن أحوال تلك الأرض، فـأرادوا بـنـفـي عـلـمـهـم بـالـوارث فـي أرض كـذا نفي وجوده فيها؛ لأنه لوكان موجوداً فيهـالـكـانـوا عـالـمين به، أما سائر الأراضي فلامعرفة لهم بأحوالها، فخصوا عدم الوارث بالأرض

المذكورة دون سائر الأراضي احترازاً عن المجازفة.

ترجمہ: پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو مسئلے ذکر کئے جن سے یہ گمان ہوتا ہے کہ ہم اس بات کے قائل ہیں کہ تخصیص بالوصف ماعدا سے نفی حکم پر دلالت کرتا ہے، اور یہ دِعوت (یعنی نسب کا دعویٰ کرنا) اور شہادت (یعنی گواہی دینا) کے مسئلے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں: ''اور ہم پر یہ لازم نہیں آتا کہ جب باندی نے بطون مختلفہ سے تین بچے جنم دیئے تو مولی نے کہا کہ بڑا بچہ مجھ سے ہے تو یہ دوسرے دونوں کی نفی ہوگی۔ کیونکہ یہ اس کی تخصیص کی وجہ سے نہیں ہے، یہ ''لا یلزم'' پر دلیل ہے، اور معنی یہ ہے کہ اس قول سے دوسرے دونوں کی نفی کرنا اس وجہ سے نہیں کہ تخصیص ماعدا سے نفی حکم پر دلالت کرتی ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ بیان کی جگہ میں سکوت بیان ہوتا ہے، کیونکہ یہ بیان یعنی دعوی کی طرف محتاج ہے اگر لڑکا اس کا ہو۔ پس جب وہ بیان سے خاموش رہا تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ یہ لڑکا اس کا نہیں، اور یہ بھی ہے کہ دوسرے دونوں کا نسب اس وجہ سے منتفی ہوتا ہے کہ ثبوت نسب کے لئے دعوی شرط ہے جب کہ وہ نہیں پایا گیا، نہ کہ اس وجہ سے کہ اس نے ان دونوں کے نسب کی نفی کی ہے مصنف نے "في بطون مختلفة" کی قید لگائی یہاں تک کہ اگر بطن واحد سے وہ تینوں بچے پیدا ہوں تو ایک کا دعوی سب کا دعوی ہوگا۔

یہ (اعتراض نہ) کیا جائے کہ بیان کی ضرورت نہیں کیونکہ جب وہ لونڈی پہلے بچے کی ولادت سے ام ولد بن گئی تو دوسرے دونوں کا نسب بغیر دعوی کے ثابت ہو جائے گا، اس لئے کہ ایسا اس وقت ہوا کرتا ہے جب کہ بڑے کا دعوی دوسرے دونوں کی ولادت سے پہلے ہو اور یہاں اس طرح نہیں ہے، کیونکہ ہمارے اس مسئلہ میں بڑے کا دعوی دوسرے دونوں کی ولادت سے متاخر ہے، پس دوسرے دونوں ام ولد کے بچے نہیں کہلائیں گے بلکہ وہ دونوں باندی کے بچے کہلائیں گے، تو ان کا ثبوت نسب دعوی کا محتاج ہوگا۔ اور لازم نہیں آتا جب گواہوں نے کہا کہ ہمیں معلوم نہیں کہ فلاں زمین میں اس کا وارث ہے تو صاحبین کے ہاں ان کی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی، پس یہ یعنی صاحبین کے ہاں گواہی کا قبول نہ ہونا اس بناء پر ہے کہ تخصیص ہمارے ذکر کردہ قول پر دلالت کرتی ہے (ذکر کردہ قول) یعنی ماعدا سے نفی حکم پر۔ اس کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ گواہ یہ جانتے ہیں کہ اس زمین کے علاوہ میں اس کا کوئی وارث ہے، اس معنی کی بناء پر ان کی گواہی قبول نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول "ولا يلزم" پر دلیل ہے، جب گواہ نے غیر ضروری چیز ذکر کی تو اس سے شبہ پیدا ہوا، اور شبہ کی وجہ سے شہادت رد ہو جاتی ہے، اور ہم

تخصیص بالوصف میں ماعدا سے نفی حکم کے شبہ کی نفی نہیں کرتے اور شہادت کے قبول نہ ہونے کے لئے شبہ کافی ہے اور دلالت کی ضرورت نہیں، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ارض مذکورہ کے علاوہ سے سکوت ایسا سکوت ہے جو ضرورت کی جگہ میں نہیں ہے، کیونکہ ذکر مکان ضروری نہیں ہے اور یہاں وہ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ اندازہ اور اٹکل پچو سے احتراز ہو، کیونکہ (ممکن ہے کہ) انہوں نے چھان بین کی ہوگی تو انہوں نے فلاں زمین میں وارث کے بارے میں اپنے علم کی نفی سے اس کے وجود کی نفی کا ارادہ کیا، کیونکہ اگر کوئی وارث ہوتا تو ان کو معلوم ہوتا، جہاں تک تمام زمینوں کا تعلق ہے تو اس کے احوال کے بارے میں انہیں معرفت حاصل نہیں لہٰذا اٹکل پچو سے بچنے کے لئے انہوں نے وارث کے نہ ہونے کو مذکورہ زمین کے ساتھ خاص کردیا نہ کہ تمام زمینوں کے ساتھ۔

ثم أورد مسئلتين يتوهم ......

یہاں دو مسئلے ذکر کئے جائیں گے، جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ احناف بھی تخصیص بالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداہ کے قائل ہیں۔ ایک مسئلہ دِعوت یعنی نسب کے دعویٰ کرنے کا ہے اور دوسرا شہادت کا۔

۱- **پہلا مسئلہ**: مسئلہ دِعوت ہے، دِعوت کہتے ہیں بچے کا دعوی کرنا کہ یہ بچہ میرا ہے، مثلاً: کسی خاتون کے ہاں بطون مختلفہ سے تین بچے پیدا ہوئے، آقا نے کہا پہلا بچہ مجھ سے ہے تو پہلے والے کا نسب ثابت ہوجائے گا، دوسرے اور تیسرے کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ بظاہر تو یہ لگتا ہے کہ ہم بھی تخصیص بالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداہ کے قائل ہیں، اس لئے کہ جب آقا نے بڑے بچے کے نسب کا دعویٰ کر کے اس کی تخصیص کی تو اس سے بقیہ دونوں کے نسب کی نفی ہوگئی۔ لیکن حقیقت میں ایسی بات نہیں بلکہ اس کی دو اور وجہیں ہیں: پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ مقام مقام بیان ہے انسان بیان کے موقع پر بیان کرے گا تو قبول ہوگا اور سکوت اختیار کرے گا تو یہ سکوت ''عدم'' کا بیان شمار ہوگا، یہاں اس نے پہلے والے کے لئے بیان کردیا اس کا نسب ثابت ہوگیا اور بقیہ دو کے بارے میں سکوت اختیار کیا، تو ان کا نسب ثابت نہ ہوگا، اس سکوت فی موضع البیان سے ان دوسروں کا نسب ثابت نہیں ہوا، نہ کہ نفی الحکم عما عداہ کی وجہ سے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بچے کا نسب تب ثابت ہوسکتا ہے جب انسان دعوی کرے، یہاں پہلے بچے کے لئے اس نے دعوی کردیا تو اس کا نسب ثابت ہوگا اور دوسروں کے لئے نہیں کیا تو ان کا نسب بھی ثابت نہیں ہوگا، لہٰذا ہم اس کے قائل نہیں کہ تخصیص بالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداہ سے حکم ثابت ہے۔ اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ بات یہ ہے کہ جب اس (آقا) نے پہلے والے بچے کا دعوی کردیا تو یہ لونڈی ام ولد بن گئی اور ام ولد کی جتنی بھی اولاد پیدا

ہوتی ہے آقا سے ان کا نسب ثابت ہوتا ہے، دعوی کی ضرورت نہیں ہوتی، لہٰذا بڑے بچے کی طرح بقیہ دونوں کا نسب بھی آقا سے ثابت ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جب پہلا بچہ پیدا ہوا اور دوسرا تیسرا ابھی تک پیدا نہ ہوا اور وہ نسب کا دعویٰ کرے، جب کہ یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے، یہاں تو پہلے تینوں بچے پیدا ہوئے ہیں اور تین بطنوں سے پیدا ہوئے ہوتے پھر اس کے بعد اس نے دعوی کیا ہے ہاں اگر تینوں بچے ایک بطن سے ہیں تو ایک کے دعوی سے سب کا نسب ثابت ہوتا۔

۲-دوسرا مسئلہ: شہادۃ کا ہے کہ کسی شخص کے بارے میں گواہ کہتے ہیں "لا نعلم له وارثاً في أرض كذا" صاحبین کے ہاں ان کی گواہی قبول نہ ہوگی، اس لئے کہ انہوں نے اس زمین کی تخصیص کی ہے، بظاہر یہ لگتا ہے کہ یہ نفی الحکم عما عداہ پر دال ہے، لیکن اس کی وجہ یہ نہیں بلکہ وجہ یہ ہے کہ جب گواہ نے "فی ارض کذا" کے الفاظ سے اس چیز کو ذکر کیا جس کی ضرورت نہ تھی تو اس سے شبہ پیدا ہوا، اس سے یہ لگتا ہے کہ معاملہ کچھ گڑ بڑ ہے لہٰذا ان گواہوں کی گواہی قبول نہیں۔ ہاں اتنی بات ہے کہ ہم کہتے ہیں ان گواہوں کے زائد الفاظ کو ذکر کرنے سے شبہ پیدا ہوا، اس لئے ان کی گواہی قبول نہیں لیکن آپ اپنا شبہ بھی اگر ساتھ ساتھ ملا دیں تو کوئی حرج نہیں یعنی ہم تخصیص بالوصف میں شبہ سے انکار نہیں کرتے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے تخصیص بالوصف کی وجہ سے نفی حکم عما عداہ کا شبہ پیدا ہوا ہو، اور شہادت کو رد کرنے کے لئے یہی شبہ کافی ہے، لہٰذا اس بات کی ضرورت نہیں کہ تخصیص بالوصف کو نفی حکم عما عداہ پر دال سمجھا جائے، کما هو مذهبكم. امام ابوحنیفہؒ کی عادت ہے کہ وہ کسی عاقل بالغ کے کلام کو حتی الوسع لغو ہونے سے بچاتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ان گواہوں کی گواہی قبول ہوگی باقی ان کا یہ کہنا کہ فلاں زمین میں اس شخص کا کوئی وارث ہمیں معلوم نہیں ہے، تو یہ اٹکل پچو سے بچنے کے لئے ہے کہ ہم اندازاً یہ نہیں کہہ رہے بلکہ تحقیق کر کے کہہ رہے، لہٰذا ان کی گواہی قبول ہوگی اس لئے کہ انہوں نے اس مخصوص زمین کے بارے میں تفتیش کی ہوگی۔

مفہومِ مخالف کی قسمِ ثالث کا بیان

ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعيؒ عملاً بالشرطية فإن الشرط ماينتفي الحكم بانتفائه، وعندنا العدم لايثبت به أي: بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الأصلي حتى لايكون هذا العدم حكماً شرعياً بلُ عدماً أصلياً بعين ماذكرنا في التخصيص بالوصف، وماذكرنا

من ثمرة الخلاف ثمة يظهر هنا أيضاً؛ لأن الشرط يقال لأمر خارج يتوقف عليه الشيء، ولايترتب كالوضوء، وقد يقال للمعلق به وهومايترتب الحكم عليه ولا يتوقف به، فالشرط بالمعنى الأوّل يوجب ماذكرتم لابالمعنى الثاني، أي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الأوّل كالوضوء شرط لصحة الصلوة فإنه ينتفي صحة الصلوة عندانتفاء الوضوء، وليس المراد أن انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي، بل لاشك أن عدم صحة الصلوة عندعدم الوضوء عدم أصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالاً على عدم صحة الصلوة، وأما الشرط بالمعنى الثاني فإنه لادلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فإن المشروط يمكن أن يوجد بدون الشرط، نحو: إن دخلت الدار فأنت طالق، فعند انتفاء الدخول يمكن أن يقع الطلاق بسبب آخر، فقوله تعالى ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً﴾ الاية يوجب عدم جواز نكاح الأمة عند طول الحرة عنده، ويجوز عندنا قال الله تعالى ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ماملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ علق جواز نكاح الأمة بعدم القدرة على نكاح الحرة، فإن كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الأمة عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصاعنده لقوله تعالى ﴿وأحل كم ماوراء ذلكم﴾ وعندنا لمالم يدل على نفى الجواز لايصلح مخصّصاً ولاناسخاً لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الاية.

ترجمہ: اور مفہوم مخالف میں سے تعلیق بالشرط ہے یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں عدم شرط کے وقت عدم کو واجب کرتی ہے شرط پر عمل کرتے ہوئے، کیونکہ شرط وہ شیٔ ہے کہ جس کے انتفاء سے حکم منتفی ہوجائے اور ہمارے نزدیک تعلیق سے عدم حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ حکم عدم اصلی پر باقی رہتا ہے یہاں تک کہ یہ عدم، حکم شرعی نہیں ہوگا بلکہ عدم اصلی ہوگا بعینہ اسی دلیل سے جو ہم نے تخصیص بالوصف میں ذکر کی، اور جو ثمرہ خلاف وہاں تھا یہاں بھی ظاہر ہوگا، کیونکہ شرط اس امر خارج کو کہا جاتا ہے جس پر کوئی چیز موقوف ہو لیکن مترتب نہ ہو، جیسے وضو، اور کبھی معلق بہ کو شرط کہا جاتا ہے، اور معلق بہ وہ ہے جس پر حکم مرتب ہو موقوف نہ ہو، پس شرط معنی اول کے اعتبار سے آپ کے ذکر کردہ کو واجب کرتی ہے نہ کہ معنی ثانی کے اعتبار سے، یعنی معنی اول کے اعتبار سے انتفاء شرط کے وقت مشروط منتفی ہوجاتا ہے، جیسے وضو صحت نماز کے لئے شرط ہے تو انتفاء وضو کے وقت صحت صلوۃ بھی منتفی ہوگی، اور یہ مراد نہیں کہ اس معنی کے اعتبار سے انتفاء شرط کے

وقت مشروط کا منتفی ہونا حکم شرعی ہے بلکہ بلاشک عدم وضو کے وقت صحت صلوۃ کا نہ ہونا عدم اصلی ہے، لیکن اس کے باوجود عدم وضو، عدم صحت صلوۃ پر دال ہوگا، جہاں تک تعلق ہے شرط کا معنی ثانی کے اعتبار سے تو اس میں شرط کا انتفاء مشروط کے انتفاء پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ ممکن ہے کہ مشروط بغیر شرط کے پایا جائے، جیسے "إن دخلت الدار فأنت طالق" ممکن ہے کہ انتفاء دخول کے وقت طلاق کسی دوسرے سبب سے واقع ہو، پس اللہ تعالیٰ کا قول ﴿ومن لم یستطع منکم طولا﴾ الآیۃ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے وقت باندی کے نکاح کے عدم جواز کو واجب کرتا ہے، جب کہ ہمارے ہاں (حرہ سے نکاح کی طاقت کے باوجود باندی سے نکاح) جائز ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ومن لم یستطع منکم طولاً أن ینکح المحصنات المؤمنات فمِنْ ما ملکت أیمانکم من فتیاتکم المؤمنات﴾ یعنی "جو کوئی تم میں سے آزاد مؤمن عورتوں سے نکاح کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ مؤمن لونڈی سے نکاح کرلے"۔ یہاں باندی کے جواز نکاح کو حرہ کے نکاح پر قدرت نہ ہونے کے ساتھ معلق کیا ہے، پس اگر حرۃ کے نکاح پر قدرت حاصل ہو تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک باندی کے نکاح کا جواز ثابت نہ ہوگا، لہٰذا اس آیت کا مفہوم امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مخصص ہوگا اللہ تعالیٰ کے قول ﴿وأحلَّ لکم ما وراء ذلکم﴾ کے لئے۔

اور ہمارے نزدیک جب یہ آیت نفی جواز پر دلالت نہیں کرتی تو یہ اس آیت کے لئے مخصص اور ناسخ نہیں ہوگی، لہٰذا اس آیت ﴿وأحل لکم ما وراء ذلکم﴾ سے جواز ثابت ہوگا۔

ومنه التعليق بالشرط......

یہ ایک معروف مسئلہ ہے، مفہوم مخالف کے اقسام میں سے تخصیص الشیء باسمہ العلم اور تخصیص الشیء بالوصف کا ذکر ہوا اب تیسری قسم تعلیق الشیء بالشرط یدل علی نفی الحکم عما عداہ کا ذکر ہے کہ امام شافعیؒ کے ہاں عدم شرط کے ساتھ حکم بھی منتفی ہوگا شرط کی شرطیت پر عمل کرتے ہوئے، کیونکہ شرط اس شیٔ کو کہتے ہیں جس کے نہ ہونے سے حکم بھی نہ ہو، لہٰذا جہاں شرط ہوگی وہاں حکم بھی ہوگا اور جہاں شرط نہیں ہوگی وہاں حکم بھی نہیں ہوگا، اور ہمارے ہاں جس شیء میں شرط نہ ہو تو اس میں حکم بھی نہ ہوگا، لیکن عدم اصلی کی وجہ سے کہ اس کے موجود ہونے کی علت یعنی شرط موجود نہیں اس لئے یہ حکم یہاں معدوم ہے۔ عدم شرعی کے طور پر نہیں جیسے ہم تخصیص بالوصف کے مسئلہ میں ذکر کر آئے ہیں اور ثمرات اختلاف جو وہاں تھے وہی یہاں بھی ہونگے۔

لأن الشرط يقال...... : یہ ان کے استدلال کا جواب ہے اور شرط کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں: ۱-شرط کسی شیئ سے خارج ہو، وہ شیء اس شرط پر موقوف ہو، لیکن اس پر مرتب نہ ہو۔ ۲- دوسرا معنی یہ ہے کہ شرط اسے کہتے ہیں جو کسی شیئ سے خارج ہو اور وہ شیئ اس پر مرتب ہو لیکن اس پر موقوف نہ ہو۔ معنی اول کے لحاظ سے مثال ''وضوء'' ہے کہ یہ نماز سے خارج ہے لیکن نماز اس پر موقوف ہے، نہ کہ اس پر مرتب ہے، لہٰذا جہاں وضوء نہیں ہوگا وہاں نماز نہ ہوگی لیکن وضو نہ ہونے کی صورت میں نماز کا نہ ہونا انتفاء شرط کی وجہ سے نہیں بلکہ عدم اصلی کی وجہ سے ہے، البتہ عدمِ وضوء عدمِ صلوۃ پر دال ہے۔ اور دوسرے معنی کے اعتبار سے مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دیتے ہوئے کہتا ہے ''إن دخلت الدار فأنت طالق'' یہاں دخول دار شرط اور طلاق مشروط ہے لیکن طلاق دخول دار پر موقوف نہیں، بلکہ اس پر مرتب ہے، کیونکہ دخول دار کے علاوہ بھی طلاق ہوسکتی ہے کہ شوہر منجز طلاق دے دے، یہاں شرط نہیں لیکن مشروط پھر بھی ہے، لہٰذا معلوم ہوا تعلیق بالشرط معنی ثانی کے لحاظ سے بالکل نفی الحکم عما عداہ پر دال نہیں۔ بلکہ یہاں مشروط شرط کے بغیر بھی پایا جاسکتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ شرط بالمعنی الثانی تو مانع للحکم ہے ہی نہیں اور شرط بالمعنی الاول کے اعتبا سے مانع للحکم بایں معنی ہے کہ شرط نہ ہو تو حکم نہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہاں حکم کا عدم، عدم اصلی کی وجہ سے ہے نہ کہ حکم شرعی کے طور پر۔ ہاں عدم شرط، عدم حکم پر صرف علامت ہے، جیسے عدم وضوء عدم صحت صلوۃ پر صرف علامت ہے، لہٰذا آپ کا مقصود کسی بھی معنی کے اعتبار سے پورا نہیں ہوسکتا۔

اس کا ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً﴾ الایۃ یعنی جو شخص تم میں سے آزاد عورتوں سے نکاح کی استعداد نہیں رکھتا تو وہ لونڈیوں سے نکاح کرسکتا ہے، یہاں لونڈیوں سے نکاح کے لئے آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت نہ ہونے کو شرط قرار دیا گیا ہے۔ امام شافعیؒ کے نظریہ کے تحت یہ آیت ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ کے لئے مخصص بنے گی اور آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت رکھنے کی صورت میں لونڈیوں سے نکاح درست نہیں ہوگا، جب کہ ہمارے نزدیک آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت نہ ہونا، لونڈی سے نکاح کرنے کی شرط نہیں، لہٰذا اس صورت میں لونڈی سے نکاح کرنا مطلقا جائز ہوگا، اور یہ آیت ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ کے لئے نہ مخصص ہے اور نہ ناسخ، لہٰذا آیت کریمہ ﴿وأحل لكم ماوراء ذلكم﴾ سے، آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت ہوتے ہوئے اور نہ ہوتے ہوئے دونوں صورتوں میں لونڈیوں سے نکاح کا جواز ثابت ہوگا۔

مبنیٰ اختلاف

وهذا بناء أي: هذا الخلاف مبني على أن الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فإنه يوجب الحكم على جميع التقادير، فالتعليق قيّده أي: الحكم بتقدير معين وأعدمه، أي: الحكم على غيره فيكون له أي للتعليق تأثير في العدم أي: عدم الحكم، ونحن نعتبر ه معه أي: نعتبر المشروط مع الشرط، فإن الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره، فالمشروط بدون الشرط مثل: أنت في: أنت طالق، أي: المشروط، وهوقولنا أنت طالق، في قولنا: أنت طالق إن دخلت الدار، إذا أخذ مجرداً عن الشرط فهوبمنزلة "أنت" في أنت طالق؛ لأنه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلايكون موجباً للحكم على جميع التقادير كمازعم.

ترجمہ: اور یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مشروط کو بغیر شرط کے معتبر مانتے ہیں، یہ مشروط تمام تقادیر میں حکم کو واجب کرتا ہے پس یہ شرط ایک تقدیر معین کے ساتھ حکم کو مقید کرے گی، اور اس تقدیر معین کے علاوہ میں حکم کو معدوم کرے گی، تو عدم حکم میں اس تعلیق کی تاثیر ہوگی، جب کہ ہم مشروط کو شرط کے ساتھ معتبر مانتے ہیں۔ پس شرط و جزاء کلام واحد ہے جو کہ ایک تقدیر پر حکم کو واجب کرتا ہے، درآنحالیکہ وہ اس تقدیر کے علاوہ سے ساکت ہے لہٰذا بغیر شرط کے "أنت طالق" میں "أنت" کی طرح ہوگا۔ یعنی مشروط جو کہ ہمارے قول "أنت طالق إن دخلت الدار" میں "أنت طالق" ہے اس کو جب بغیر شرط کے لیا جائے تو یہ "أنت طالق" میں "أنت" کی طرح ہوگا کیونکہ یہ کلام تام نہیں ہے بلکہ شرط و جزاء کا مجموعہ ایک کلام تام ہے، لہٰذا یہ تمام تقادیر میں موجب للحکم نہیں ہوگا جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے سمجھا ہے۔

وهذا بناء أي: هذا الخلاف مبني......

یہ تعلیق بالشرط کا اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے کہ امام شافعیؒ مشروط کا اعتبار شرط سے الگ تھلگ کرتے ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ مشروط تمام تقادیر پر حکم کو ثابت کرتا ہیں اور جب شرط مشروط سے مل جائے تو شرط اس حکم کے لئے ایک قید ثابت ہوگی، جہاں شرط پائی جائے تو وہاں شرط کا اثر ہوگا اور وہ اثر یہ کہ حکم ثبوتی ثابت ہوگا اور جہاں شرط موجود نہ ہو تو بھی شرط کا اثر ہوگا اور وہ یہ کہ حکم عدمی ثابت ہوگا، حاصل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے ہاں حکم صرف

مشروط اور جزاء میں ہے، اور شرط اس کے لئے قید ہے۔

اور ہم شرط و مشروط دونوں کو ملا کر ایک ساتھ اعتبار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صرف مشروط جزء کلام ہے کلام تام نہیں اور جزء کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، مثلاً: کوئی کہتا ہے "إن دخلت الدار فأنتِ طالق" اس میں فأنت طالق مشروط ہے، کلام کا جزء ہے، لہٰذا اس کا الگ اعتبار نہیں، کیونکہ صرف مشروط بغیر شرط کے جزء کلام ہے جیسے أنت طالق میں صرف أنت جزء کلام ہے، ظاہر ہے کہ جزء کلام سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوسکتا ہاں یہ مجموعہ دلالت کرے گا وجودِ حکم پر، لہٰذا مشروط کا شرط کے ساتھ اعتبار ہوگا مجموع من حیث المجموعہ کے اعتبار سے، جہاں شرط ہوگی حکم ثبوتی ثابت ہوگا اور جہاں شرط موجود نہیں ہوگی تو وہاں یہ مجموعہ ساقط ہے اور وہاں جو حکم ثابت ہوگا عدمی ہوگا عدم اصلی کے طور پر نہ کہ عدم شرعی کے طور پر۔ حاصل یہ کہ ہمارے ہاں حکم نہ جزاء میں ہے اور نہ شرط میں، بلکہ حکم دونوں کے اجتماع میں ہے کہ شرط و جزاء مل کر کلامِ واحد بنے اور اس سے حکم ثابت ہو۔

اصل سابق پر تفریعاتِ اربعہ

فعلى هذا أي: على هذا الأصل، وهو أنه اعتبر المشروط بدون الشرط، ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط، نحو: إن دخلت الدار فأنت طالق انعقد سبباعنده، لكن التعليق أخر الحكم إلى زمان وجود الشرط على ماذكرنا من أن المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير، والتعليق قيد الحكم بتقدير معين، وأعدم الحكم على غيره من التقادير، فصار أنت طالق سبباً للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لافي منع السببية، فأبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك، هذا تفريع على أن المعلق بالشرط انعقد سبباً عنده فإن وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق، والمعلق انعقد سبباً عندالشافعيؒ، فإذا علق الطلاق أو العتاق بالملك، فالملك غير موجود عند وجود السبب، فيبطل التعليق، وجوز تعجيل النذر المعلق، فإن التعجيل بعدوجود السبب قبل وجوب الأداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول، إذا وجد السبب، وهو النصاب، فالنذر المعلق انعقد سبباً عنده فيجوز التعجيل، وكفارة اليمين إذا كانت مالية، فإن الشافعيؒ جوّز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث، فإن اليمين سبب الكفارة عنده بناء على هذا الأصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب، وإنمايثبت وجوب الأداء عندالشرط وهو الحنث؛

لأن المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الأداء كما في الثمن بأن يثبت المال في الذمة مع أنه لايجب أداؤه بخلاف البدني، ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب، ووجوب الأداء ثابت كمافي الثمن، فإن نفس الوجوب بالشراء ووجوب الأداء بالمطالبة، فأما في البدنية فلاينفك أحدهما عن الآخر ففي المالي لماثبت نفس الوجوب بناء على السبب أفاد صحة الأداء، وفي البدني لمالم يثبت، لم يصح الأداء، وأماقوله: فلاينفك أحدهما عن الآخر، ففي فصل الأمر يأتي أن في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الأداء.

ترجمہ: پس اسی پر یعنی اس اصل پر کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مشروط کو بغیر شرط کے معتبر مانا ہے جب کہ ہم نے مشروط کو شرط کے ساتھ معتبر سمجھا ہے۔ معلق بالشرط جیسے "إن دخلت الدار فأنت طالق" (میں "انت طالق") امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں سبب بنے گا لیکن تعلیق وجود شرط کے زمانہ تک حکم کو موخر کردے گی، جیسے ہم نے ذکر کیا، مشروط بغیر شرط کے تمام تقادیر میں حکم کو واجب کرتا ہے اور تعلیق تقدیر معین کے ساتھ حکم کو مقید کرتی ہے، اور اس تقدیر کے علاوہ دیگر تقادیر میں حکم کو معدوم کرتی ہے تو "أنت طالق" حکم کے لئے سبب ہوگا اور تعلیق کا اثر تاخیر حکم میں ہوگا نہ کہ منع سببیت میں، لہذا امام شافعیؒ نے طلاق وعتاق کو ملک کے ساتھ معلق کرنا باطل قرار دیا ہے۔ یہ تفریع ہے اس بات پر کہ معلق بالشرط امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں سبب منعقد ہوتا ہے کیونکہ وجود سبب کے وقت وجود ملک بالاتفاق شرط ہے اور معلق امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں سبب بن گیا، اور جب طلاق وعتاق کو ملک کے ساتھ معلق کرے گا اور وجود سبب کے وقت ملک موجود نہیں، تو تعلیق باطل ہو جائے گی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے نذر معلق کی تعجیل کو جائز قرار دیا کیونکہ وجود سبب کے بعد اور وجوب اداء سے پہلے تعجیل بالاتفاق جائز ہے جیسا کہ زکوۃ کی ادائیگی سال مکمل ہونے سے پہلے، جب کہ سبب پایا جائے جو کہ نصاب ہے، پس امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں سبب ہے تو تعجیل جائز ہوگی اور کفارہ یمین (جلدی ادا کرنا جائز ہوگا) جب کہ مالی ہو، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کفارہ مالیہ میں حنث سے پہلے ادائیگی کو جائز قرار دیا کیونکہ اس اصل کی بناء پر سبب کفارہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں یمین ہے تو بناء بر سبب نفس وجوب ثابت ہوگا اور وجوب اداء شرط ہے جو کہ حنث کے وقت ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ کفارہ مالیہ نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ ثمن میں ہے اس طور پر کہ مال ذمہ میں

ثابت ہو باوجود یکہ اس کی اداء (وقت سے پہلے) واجب نہیں برخلاف کفارہ بدنیہ کے۔ پس کفارہ مالیہ میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل ثابت ہے جیسا کہ ثمن میں ہوتا ہے، کیونکہ نفس وجوب خریدنے سے ثابت ہوتا ہے جب کہ وجوب ادائے مطالبہ سے، جہاں تک تعلق ہے بدنی کا تو اس میں نفسِ وجوب اور وجوبِ اداء ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتے۔ پس کفارہ مالیہ میں بناء بر سبب جب نفس وجوب ثابت ہو گیا تو یہ صحت ادا کا فائدہ دے گا اور بدنی میں جب نفس وجوب ثابت نہیں تو اداء بھی صحیح نہیں ہوگی جہاں تک تعلق ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول "فلا ینفك أحدهما عن الآخر" کا تو امر کی فصل میں آئے گا کہ اس میں نفس وجوب وجوب اداء سے جدا ہو سکتا ہے۔

فعلیٰ هذا أي: علی هذا الأصل......

امام شافعیؒ بغیر شرط کے مشروط کا اعتبار کرتے ہیں لہٰذا شرط کا اثر وجود شرط اور عدم شرط دونوں صورتوں میں ہوگا، اور ہم مشروط اور شرط کا ایک ساتھ اعتبار کرتے ہیں، لہٰذا شرط کا اثر وجود شرط کی صورت میں تو ہوگا لیکن عدم شرط کی صورت میں نہیں ہوگا، بلکہ حکم عدم اصلی کے طور پر معدوم ہوگا، یہ ایک قاعدہ ہے اس پر امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے چار تفریعات ہیں، اور پھر ہم ان تفریعات پر کلام کریں گے۔

پہلی تفریع: "إن دخلت الدار فأنت طالق" امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کلام سے طلاق کا سبب منعقد ہو گیا لیکن ابھی حکم واقع نہیں ہوگا، حکم تب واقع ہوگا جب شرط پائی جائے گی، اس مقام پر شرط نے حکم میں اثر کیا ہے، اور ہمارے ہاں شرط کا اثر سبب میں ہے، ہم کہیں گے اس نے اس وقت کچھ نہیں کہا اور جب شرط پائی جائے گی تو ہم کہیں گے کہ اس نے کہا تھا إن دخلت الدار فأنت طالق. اور یہ اس لئے کہ شرط پائے جانے سے پہلے تعلیق نے سبب کو روکا تھا اور جب سبب روکا گیا تو حکم خود ہی رک جائے گا، لہٰذا ہماری نظر میں تعلیق کا اثر سبب اور حکم دونوں میں ہوگا جب کہ ان کے ہاں تعلیق کا اثر صرف حکم میں ہوگا۔

دوسری تفریع: ایک شخص کسی اجنبیہ خاتون سے کہتا ہے "إن نكحتك فأنت طالق" یا غلامِ غیر سے کہتا ہے "إن ملكتك فأنت حر" امام شافعیؒ فرماتے ہیں یہ باطل ہے، اس لئے کہ جب یہ کہتا ہے إن نكحتك اس سے سبب تو منعقد ہو گیا لہٰذا اس کے لئے في الحال ملک کا ہونا ضروری ہے اور اجنبیہ پر چونکہ اس کی ملکیت نہیں ہے، لہٰذا یہ حکم باطل ہو جائے گا، اسی طرح إن ملكتك فأنت حر میں بھی سبب ہے لیکن ملک نہیں لہٰذا یہ بھی باطل ہوگا۔ ہماری

طرف سے مکمل وضاحت کے ساتھ تفصیل آئے گی۔ انشاء اللہ۔

تیسری تفریع: وجوز تعجیل النذر المعلق ...... سے تیسری تفریع کا بیان ہے کہ امام شافعیؒ نذر معلق میں تعجیل کو جائز قرار دیتے ہیں مثلاً: کوئی کہتا ہے "إن شفی اللہ هذا المریض فعليّ صیام ثلثة أیام" یعنی اگر اللہ تعالیٰ نے اس مریض کو شفاء دی تو مجھ پر تین روزے لازم ہیں۔ اس آدمی نے شفاء مریض سے پہلے تین روزے رکھ لئے تو نذر ادا ہو جائے گی، اس لئے کہ جس وقت اس نے نذر مانی تو یہ قول کہتے ہی سببِ صوم منعقد ہو گیا، جب سبب منعقد ہو گیا تو اس کے بعد تعجیل جائز ہے جیسا کہ زکوٰۃ میں ہوتا ہے کہ سال گزرنے سے پہلے ادا کر دینا جائز ہے جب سبب یعنی نصاب پایا جائے۔

چوتھی تفریع: (وکفارة الیمین إذا کانت مالیةً ...... سے) کفارہ یمین مالیہ میں امام شافعیؒ تعجیل کو جائز قرار دیتے ہیں، مثلاً: ایک شخص قسم کھا کر کہتا ہے کہ میں فلاں فلاں کام کروں گا، اگر اس نے کر لیا تو فبہا ورنہ حانث ہوگا اور اس پر کفارہ ہوگا، اب اگر کفارہ مالیہ ہے تو امام شافعیؒ کے ہاں اس میں تعجیل جائز ہے، حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کر سکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں کفارہ کے لئے سبب منعقد ہو گیا اور وہ یمین ہے لہٰذا کفارہ قبل الحنث ادا ہو سکتا ہے۔

لأن المالي ...... اس میں تھوڑی سی تفصیل ہے کہ مالی امور میں نفس وجوب اور وجوبِ اداء دونوں میں فاصلہ ہو سکتا ہے کہ نفس وجوب ہو جائے اور وجوب اداء نہ ہو، مصنفؒ کہتے ہیں کہ یہاں قسم کھانے کی صورت میں نفس وجوب ہو چکا ہے، جیسے ایک آدمی کوئی چیز خریدتا ہے اور کہتا ہے ایک ماہ کے بعد قیمت ادا کرونگا لیکن اگر وہ پندرہ دن کے بعد اس کو ادا کر دے تو کر سکتا ہے حالانکہ وجوب ادا کا وقت جو کہ ایک ماہ ہے، ابھی تک نہیں آیا، اسی طرح یہاں بھی حانث ہونے سے پہلے سببِ کفارہ پائے جانے پر وہ کفارہ ادا کر لے۔ برخلاف بدنی امور کے کہ ان میں نفس وجوب اور وجوب ادا الگ نہیں ہو سکتے، اس آخری بات کے بارے میں مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ مالی امور میں فصل بین نفس الوجوب ووجوب الاداء درست ہے اور بدنی میں درست نہیں، یہ غلط ہے اور ہم اس کو امر کی فصل میں غلط ثابت کر کے دکھائیں گے۔ انشاء اللہ۔

تفریعاتِ سابقہ ہماری نظر میں

وعندنا لاینعقد سبباً إلاعند وجودالشرط؛ لأن السبب مایکون طریقاً إلی الحکم وقبل وجود الشرط لیس کذلك علی مامهدنامن الأصل، وهو أنا نعتبر المشروط مع الشرط فلایکون موجباً للوقوع،

لماذكرنا أن الجزاء بمنزلة "أنت" في قولنا: أنت طالق فلاينعقد سبباً للحكم، بل إنما يصير سبباً عندوجود الشرط، فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على أن اليمين انعقدت للبر، فكيف تكون سبباً للكفارة، بل سببها الحنث لمالم ينعقد سبباً عندنااختلف الحكم في المسائل المذكورة، فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك؛ لأن الملك متحقق عندوجود السبب قطعاً، ولايجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا؛ لأن التعجيل قبل السبب لايجوز بالاتفاق، والسبب إنما يصير سبباً عند وجود الشرط في باب النذر، والسبب للكفارة هو الحنث عندنا، فإن اليمين لم تنعقد سبباً للكفارة لأنها انعقدت للبر، والكفارة إنما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سبباً للكفارة بل هی شرط لها، والحنث سبب.

ترجمہ: اور ہمارے نزدیک (مشروط فقط) سبب نہیں بن سکتا مگر یہ کہ شرط بھی پائی جائے، اس لئے کہ سبب حکم تک پہنچنے کا راستہ ہوتا ہے اور وہ شرط پائے جانے سے پہلے اس طرح نہیں ہوتا (یعنی حکم کے لئے راستہ نہیں بن سکتا) جیسا کہ ہم نے تمہید میں ضابطہ بیان کیا کہ ہم مشروط کو بغیر شرط کے معتبر نہیں مانتے تو یہ موجب للوقوع نہیں ہوگا، بناء بر مذکور کہ جزاء "أنت طالق" میں "أنت" کی طرح ہے تو یہ حکم کے لئے سبب نہیں بنے گی، بلکہ یہ وجود شرط کے وقت سبب بنے گی تو مسائل مذکورہ میں حکم مختلف ہو جائے گا باوجود اس کے کہ یمین تو بری ہونے کے لئے ہوتی ہے تو یہ کفارہ کے لئے سبب کیسے بنے گی؟ بلکہ سبب کفارہ حنث ہے جب یمین سبب نہیں بن سکتی تو مسائل مذکورہ میں حکم مختلف ہو جائے گا، پس طلاق وعتاق کو ملک کے ساتھ معلق کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ وجود سبب (یعنی شرط ومشروط کے اجتماع) کے وقت ملک یقینی طور پر متحقق ہے، اور نذر وکفارہ میں بھی ہمارے نزدیک تعجیل جائز نہیں ہوگی کیونکہ تعجیل سبب سے پہلے بالاتفاق ناجائز ہے۔ اور نذر کے باب میں سبب وجود شرط کے وقت سبب بنتا ہے اور سبب کفارہ ہمارے نزدیک حنث ہے، پس یمین کفارہ کے لئے سبب نہیں ہوگی کیونکہ یمین تو بری ہونے کے لئے منعقد ہوتی ہے جب کہ کفارہ حنث کی صورت میں واجب ہوتا ہے تو یمین کفارہ کے لئے سبب نہیں بلکہ اس کے لئے شرط ہوگی اور (کفارہ کے لئے) سبب حنث ہے۔

وعندنا لا ينعقد سبباً إلا......

اور ہمارے ہاں سبب وجود شرط ہی کے وقت منعقد ہوتا ہے، اس لئے کہ سبب وہ ہوتا ہے جو مفضی الی الحکم

ہو اور مشروط شرط کے وجود سے پہلے مفضی الی الحکم نہیں ہوتا، جیسے کہ ہم پہلے ضابطہ بیان کر چکے ہیں کہ ہم مشروط اور شرط کا ایک ساتھ اعتبار کرتے ہیں پس مشروط بغیر شرط موجب حکم نہیں ہوگا کیونکہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ صرف جزا کا مرتبہ ایسا ہے جیسے لفظ أنت کا مرتبہ "أنت طالق" میں، اور ظاہر ہے کہ مشروط کلام کا ایک جزء ہے، لہٰذا یہ بغیر شرط کے سبب حکم نہیں بن سکتا، جب تک اس کے ساتھ شرط موجود نہ ہو۔

لہٰذا جو چار تفریعی مسائل ذکر ہوئے ہیں ان میں ہمارے ہاں حکم امام شافعیؒ کے قول کے برخلاف ہوگا، البتہ ان تفریعات کے بیان میں ترتیب کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

على أن اليمين...... یہ امام شافعی کی چوتھی تفریع کا رد ہے کیونکہ امام شافعیؒ نے یمین کو وجوب کفارہ کے لئے سبب قرار دیا تھا اور کفارۂ مالیہ میں تعجیل کو جائز قرار دیا تھا، تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یمین تو بری ہونے کے لئے ہوتی ہے، لہٰذا یہ کفارہ کا سبب کیسے بن سکتی ہے بلکہ کفارہ کا سبب تو حانث ہونا ہے۔

لما لم ينعقد سبباً...... توضیح کی اس عبارۃ میں پہلے والی تفریعات کا بھی جواب دیتے ہیں اور اسی یمین والی تفریع اور تیسری تفریع کی وضاحت بھی کر رہے ہیں، چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک طلاق وعتاق کی تعلیق بالملک جائز ہے اس لئے کہ ملک تو وجود سبب کے وقت یقیناً متحقق ہے، مثلاً: "إن نكحتك فأنت طالق" میں مشروط یعنی فأنت طالق شرط یعنی إن نكحتك کے ساتھ مل کر موجب حکم ہے، تو فأنت طالق اس وقت سبب بنے گا جب شرط یعنی إن نكحتك پائی جائے گی تو ظاہر ہے اس وقت ملک نکاح یقیناً موجود ہوگی، اسی طرح إن ملكتك فأنت حر میں بھی ہے کہ مشروط یعنی "فأنت حر" شرط یعنی "إن ملكتك" کے ساتھ ملے گا تو اس وقت یقیناً ملک موجود ہوگی۔ اسی طرح مسئلہ تعجیل نذر اور تعجیل کفارہ ہمارے ہاں صحیح نہیں، اس لئے کہ سبب کے انعقاد سے قبل تعجیل بالاتفاق جائز نہیں، اور جب تک مریض کو شفاء نہ ملی ہو، اور حنث واقع نہ ہو تب تک سبب منعقد نہیں ہوتا تو نذر والی صورت میں سبب اس وقت متحقق ہوگا جب شرط پائی جائے گی یعنی مریض کو شفا ملے گی؛ لہٰذا وقوع شرط سے پہلے نذر ادا کرنا یہ قبل السبب ہے، لہٰذا یہ جائز نہیں اور کفارہ کا سبب حنث ہے لہٰذا کفارہ بھی قبل الحنث جائز نہیں ہوگا۔

کفارۂ مالیہ اور بدنیہ میں فرق

وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح؛ إذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وإنما المقصود هو الأداء فيصير كالبدنية، وتبين الفرق أي: على مذهبنا بين الشرط وبين الأجل وشرط الخيار، فإن

هـذيـن دخلا على الحكم، أما الأجل فظاهر، فإنه داخل على الثمن لاعلى البيع، وأما خيار الشرط فـلأن البيع لا يـحتمل الخطر، وإنما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب أسهـل عن دخوله عليهما، وأما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر، أي: الشرط، والبيع لا يحتمله؛ لأنـه يـصيـر بـالشـرط قـمـاراً، فشرط الخيار شرع مع المنافي، فإن كان داخلاً على السبب يكون داخلاً عـلى السبب والحكم معاً، فدخوله على الحكم فقط أسهل من دخوله عليهما، فأما الطلاق والـعتاق فيحتملان الشرط، والأصل أن يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب، ولامانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع.

ترجمہ: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا کفارۂ مالی اور بدنی کے درمیان فرق کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ مال حقوق اللہ میں مقصود نہیں بلکہ مقصود ادا ہے تو یہ بدنیہ کی طرح ہو جائے گا، اور ہمارے مذہب کے مطابق شرط کے درمیان اور تاجیل في الثمن اور شرط خیار کے درمیان فرق واضح ہو گیا، کیونکہ یہ دونوں حکم پر داخل ہوتے ہیں جہاں تک اجل کا تعلق ہے تو وہ ظاہر ہے کہ اجل ثمن پر داخل ہوتی ہے نہ کہ بیع پر، اور جہاں تک تعلق ہے خیار شرط کا تو اس لئے کہ خیار شرط تردد کو قبول نہیں کرتا اور خیار خلاف قیاس ثابت ہوتا ہے تو اسکا (صرف) حکم پر داخل ہونا نہ کہ سبب پر یہ آسان ہے بنسبت اس کے کہ یہ دونوں پر داخل ہو، جہاں تک تعلق ہے طلاق وعتاق کا تو یہ دونوں تردد یعنی شرط کا احتمال رکھتے ہیں، جب کہ بیع اس کا احتمال نہیں رکھتی، اس لئے کہ یہ شرط سے قمار بن جائے گا پس شرط خیار منافی کے ساتھ مشروع ہے، اگر یہ سبب پر داخل ہو تو یہ سبب وحکم دونوں پر داخل ہوگا، اس کا حکم پر داخل ہونا دونوں پر داخل ہونے کی بنسبت آسان ہے، جہاں تک طلاق وعتاق کا تعلق ہے تو یہ شرط کا احتمال رکھتے ہیں، اور اصل یہ ہے کہ تعلیق سبب میں پر داخل ہو، تا کہ حکم کا سبب سے تخلف لازم نہ آئے اور دخول علی السبب سے کوئی مانع بھی نہیں ہے تو اس پر داخل ہوگی، برخلاف بیع کے۔

وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح......

امام شافعیؒ نے مالی اور بدنی امور میں جو فرق کیا تھا کہ مالی میں نفس وجوب اور وجوب اداء کے درمیان فاصلہ آسکتا ہے اور بدنی میں نہیں، اس کا رد کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں یہ فرق صحیح نہیں ہے، کیوں کہ مال حقوق اللہ میں مقصود نہیں ہوتا بلکہ مقصود صرف ادا ہوتی ہے اور مال ادا کے لئے صرف واسطہ ہوتا ہے، لہٰذا یہ کفارۂ مالیہ بھی کفارۂ بدنیہ کی طرح ہو گیا۔

وتبین الفرق......

یہ عبارت دراصل امام شافعیؒ کے ایک استدلال کا جواب ہے، امام شافعیؒ کے ہاں تعلیق بالشرط بمنزلہ تاجیلِ ثمن اور خیار شرط کے ہے بایں طور کہ یہ سبب کے انعقاد کو منع نہیں کرتے، جیسے کہ تعلیق بالشرط انعقادِ سبب کو منع نہیں کرتی، وہ کہتے ہیں کہ تعلیق بالشرط ہو یا تاجیلِ ثمن وخیار الشرط ہو، ان میں سبب تو منعقد ہو جاتا، البتہ صرف حکم موخر ہوتا ہے، مصنفؒ نے شرط اور اجل وخیار شرط میں فرق کی طرف اشارہ کیا کہ ہمارے مذہب کے اعتبار سے یہ فرق بالکل واضح ہے وہ اس طرح سے کہ تاجیل اور خیار شرط یہ دونوں حکم پر داخل ہوتے ہیں، سبب کے ساتھ ان کا تعلق نہیں ہے، کیونکہ تاجیل ثمن پر داخل ہوتی ہے بیع پر داخل نہیں ہوتی، انعقاد بیع ہو چکا ہے صرف ثمن کا مطالبہ رہ گیا ہے جو وقت مقررہ تک موخر ہو جائے گا تو تاجیل حکم یعنی اداءِ ثمن پر داخل ہوتی ہے نہ کہ سبب پر، رہ گیا خیار شرط تو یہ بھی حکم پر داخل ہوتا ہے، اس لئے کہ بیع تو شرط کا احتمال نہیں رکھتی اور اس میں خیار خلاف قیاس ثابت ہوتا ہے، لہٰذا خیار شرط کا حکم پر داخل ہونا سبب یا حکم اور سبب دونوں پر داخل ہونے سے زیادہ آسان ہے باقی طلاق وعتاق شرط کا احتمال رکھتے ہیں، لہٰذا یہاں شرط سبب پر داخل ہوگی، سبب اور حکم دونوں کو منع کرے گی، ہم نے کہا کہ بیع شرط کا احتمال نہیں رکھتی، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر بیع میں شرط کا احتمال ہو تو یہ قمار بن جائے گا، تو اس میں خیار شرط کی مشروعیت مع المنافی، دفع غبن کے لئے رکھی گئی ہے، ایک ضرورت کی بناء پر یہ جائز ہے، چنانچہ خیار شرط کی وضع ایک صحابی کے واقعہ سے ہوئی جس کو خرید وفروخت میں دھوکہ ہو جاتا تھا، جب اس نے اپنا حال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے رکھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب خرید وفروخت کرو تو یہ شرط لگا لیا کرو "لي الخيار إلى ثلاثة أيام" یہ دفع غبن کی ضرورت کو سامنے رکھ کر مشروع ہوا پھر ضرورت صرف اس سے پوری ہو جاتی ہے کہ یہ حکم پر داخل ہو، لہٰذا اس کو صرف حکم پر داخل سمجھا جائے گا، نہ کہ سبب پر۔

طلاق وعتاق کی تفصیل یہ ہے کہ یہ دونوں شرط کا احتمال رکھتے ہیں اس لئے کہ یہ از قبیل اسقاطات ہیں از قبیل اثباتات نہیں، اور اسقاط احتمال شرط رکھتا ہے، لہٰذا طلاق وعتاق میں سبب پر شرط داخل ہوگی تا کہ تخلف حکم عن السبب لازم نہ آئے اور تعلیق بالشرط انعقاد سبب سے مانع ہے تو سبب پر داخل ہونے سے یہاں کوئی مانع نہیں۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں مانع موجود ہے کہ بیع قمار بن جائے گی، لہٰذا بیع میں "تاجیلِ ثمن" یا "شرطِ خیار"، یہ دونوں صرف حکم سے مانع ہیں، اور ان میں سبب منعقد ہو جاتا ہے، جب کہ طلاق وعتاق میں "شرط" سبب اور حکم دونوں پر

داخل ہوتی ہے اور دونوں کو وجودِ شرط تک روکتی ہے۔

بابِ ثانی کا بیان

الباب الثاني في إفادته الحكم الشرعي أي: إفادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له إما خبر إن احتمل الصدق والكذب من حيث هو، أي: مع قطع النظر عن العوارض، ككونه خبر مخبر صادق أو أنشاء إن لم يحتمل وإخبار الشارع كقوله تعالى ﴿والوالدات يرضعن أولادهن﴾ آكد، أي: من الإنشاء؛ لأنه أدل على الوجود. اعلم أن إخبار الشارع يراد به الأمر مجازاً، وإنما عُدل عن الأمر إلى الإخبار؛ لأن المخبر به إن لم يوجد في الإخبار يلزم كذب الشارع والمامور به إن لم يوجد في الأمر لايلزم ذلك فإذا أريد المبالغة في وجود المامور به عدل إلى لفظ الإخبار مجازاً.

ترجمہ: دوسرا باب لفظ کا حکم شرعی کے فائدہ دینے میں ہے، یعنی لفظ کا حکم شرعی کا فائدہ دینا جیسے وجوب اور حرمت وغیرہ، وہ لفظ جو مفید للحکم ہو یا تو خبر ہوگا اگر وہ صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو اپنی حیثیت کے اعتبار سے عوارض سے قطع نظر جیسے کہ مخبر صادق کی خبر کا ہونا، یا انشاء ہوگا اگر اس کا احتمال نہ رکھتا ہو، اور شارع کا خبر دینا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "والوالداتُ يُرْضِعْنَ أولادَهن" انشاء کے مقابلے میں زیادہ مؤکد ہے کیونکہ یہ وجود پر دلالت کرتا ہے، جان لو کہ اخبار شارع سے مجازاً امر، مراد لیا جاتا ہے، یہاں امر سے اخبار کی طرف عدول کیا گیا کیونکہ مخبر بہ اگر نہ پایا گیا تو شارع کا کذب لازم آئے گا اور امر میں اگر مامور بہ نہ پایا جائے تو یہ لازم نہیں آتا، چنانچہ جب مامور بہ کے وجود میں مبالغہ کا ارادہ ہو، تو مجازاً خبر کے لفظ کی طرف عدول کیا جاتا ہے۔

الباب الثاني في إفادته الحكم الشرعي......

وہ لفظ جو حکم شرعی یعنی وجوب حرمت وغیرہ کا فائدہ دیتا ہو، یا تو وہ خبر ہوگا، یا انشاء، اگر وہ لفظ من حیث ھو ھو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو تو وہ خبر ہے، من حیث ھو ھو کا مطلب یہ ہے کہ عوارض اور دلائل خارجیہ سے قطع نظر لفظ کو من حیث اللفظ اور کلام کو من حیث الکلام دیکھنا ہے، یہ نہیں دیکھنا کہ متکلم کون ہے اور مخبر صادق ہے یا نہیں؟ دوسری صورت اس لفظ کی یہ ہے کہ وہ مفید للانشاء ہوگا اگر صدق و کذب کا احتمال نہ رکھتا ہو، اور شریعت کا کسی حکم کو بصورت

خبر ذکر کرنا جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے "والوالدات یرضعن أولادھن" بنسبت انشاء کے زیادہ موکد ہے، اس لئے کہ خبر وجود مخبر بہ پر زیادہ دلالت کرتی ہے، گویا مخبر بہ فعل ہو چکا اور متکلم اس کی خبر دے رہا ہے۔ اعلم سے صاحب توضیح یہ وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اخبار شارع سے بعض دفعہ مجازاً امر مراد ہوتا ہے، لیکن امر کو چھوڑ کر اخبار کا لفظ اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ اگر اخبار میں مخبر بہ فعل موجود نہ ہو تو اس سے کذب شارع لازم آتا ہے، جب کہ مؤمن کبھی بھی اس کے لئے تیار نہیں ہوتا کہ اس کی کوتاہی کی وجہ سے کذب شارع لازم ہو، لہٰذا وہ اس مامور بہ کو پورا کرنے کے لئے پوری کوشش کرے گا، امر میں اگر مامور بہ فعل موجود نہ ہو تو اس سے کذب شارع لازم نہیں آتا، لہٰذا جب مامور بہ میں مبالغہ اور تاکید مقصود ہو تو اس وقت مجازاً خبر کا لفظ ذکر کر دیتے ہیں تا کہ مامورین اس کے پورا کرنے کی پوری کوشش کریں۔

انشاء کا بیان

وأما الإنشاء فالمعتبر من أقسامه ههنا الأمر والنهي، فالأمر قول القائل استعلاء "افعل" والنهي قوله استعلاء "لاتَفْعَلْ" والأمر حقيقة في هذاالقول اتفاقاً، مجاز عن الفعل عندالجمهور، وعند البعض حقيقة فمايدلّ على أنه أي: على أن الأمر للإيجاب يدلّ على إيجاب فعل الرسول ﷺ؛ لأن فعله أمر حقيقة وكل أمر للإيجاب احتجوا على الأصل، وهو أن الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى ﴿وما أمر فرعونَ برشيد﴾ أي فعله، وعلى الفرع وهو أن فعله عليه السلام للإيجاب بقوله عليه السلام "صلوا كمارأيتموني أصلي".

ترجمہ: جہاں تک انشاء کا تعلق ہے تو اس کی اقسام میں سے یہاں معتبر امر اور نہی ہیں، امر اپنے آپ کو عالی و بلند مرتبہ سمجھتے ہوئے قائل کا قول "افعل" ہے، جب کہ نہی اپنے آپ کو عالی سمجھتے ہوئے قائل کا قول "لا تفعل" ہے، اور امر اس قول میں بالاتفاق حقیقت ہے اور جمہور کے ہاں فعل (نبی) میں مجاز ہے جب کہ بعض کے نزدیک فعل میں بھی حقیقت ہے، پس وہ دلیل جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امر ایجاب کے لئے ہے وہ فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے موجب ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل حقیقۃً امر ہے اور ہر امر ایجاب کے لئے ہوتا ہے، اور اصل یعنی امر فعل میں حقیقت ہے، اس پر انہوں نے اللہ تعالیٰ کے قول ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ سے استدلال کیا ہے کہ یہاں امر سے فعل مراد ہے، جب کہ فرع یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ایجاب کے لئے ہے، اس پر انہوں نے آپ

صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "صلوا کما رأیتموني أصلي" سے استدلال کیا ہے۔

وأما الإنشاء فالمعتبر......

انشاء کی بہت ساری قسمیں ہیں لیکن یہاں مقصود دو قسموں سے وابستہ ہے، ایک امر دوسرا نہی۔ امر اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر "افْعَلْ" کہنا نام ہے اور نہی اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر "لَا تَفْعَلْ" کہنے کا نام ہے۔ امر کے بارے میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ امر صیغہ "افعل" میں حقیقت ہے اور فعل نبیؐ میں مجاز ہے، یعنی امر قولی سے وجوب حقیقۃً ثابت ہوگا اور فعل رسول سے وجوب مجازاً ثابت ہوگا، بعض حضرات کے نزدیک جس طرح امر قولی سے وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعل نبیؐ سے بھی وجوب حقیقۃً ثابت ہوگا۔ ان حضرات کے پاس دو دلیلیں ہیں، پہلی دلیل وہ دلائل ہیں جن سے امر قولی کا مثبت للوجوب ہونا معلوم ہوتا ہے، بعینہٖ یہی دلائل اس بات پر بھی دال ہیں کہ فعل رسول سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک اصل اور ایک فرع ہے، اصل یہ ہے کہ "اَمر" فعل میں حقیقت ہے یعنی فعل پر امر کا اطلاق حقیقی ہے۔ اور فرع یہ ہے کہ فعل نبیؐ وجوب کے لئے ہے۔ اصل کے لئے استدلال اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿وما أمر فرعون برشید﴾ سے ہے، یہاں امر کہہ کر فعل مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ "رشید" یہ قول کی صفت نہیں فعل کی صفت ہے، اگر قول مراد ہوتا تو اس کے لئے "سدید" کا لفظ لایا جاتا، اور فرع کے لئے یوں استدلال کیا گیا ہے کہ فعل امر کے معنی میں آیا ہے، غزوہ خندق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چار نمازیں قضاء ہوگئیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ بالترتیب ادا کیں اور صحابہ کرام کو فرمایا کہ "صلوا کما رأیتموني أصلي" اس حدیث میں "اُصلی" فعل بمعنی امر ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل سے قضاء شدہ نمازوں میں وجوب ترتیب ثابت ہوتا ہے۔ پہلی دلیل قرآن سے اور دوسری دلیل حدیث سے ہے۔

جمہور کی طرف سے جواب

قلنا ليس حقيقة في الفعل؛ لأن الاشتراك خلاف الأصل؛ ولأنه إذا فعل ولم يقل "افْعَلْ" يصح نفيه أي: نفي الأمر أي: يصح لغةً وعرفاً أن يقال: إنه لم يأمر، ومن هذا الدليل ظهر أن الأمر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل أن الأمر الذي هو اسم ليس بمعنى الشأن وتسميته أمراً مجاز، **إذا الفعل يجب به**، قوله: إذا الفعل الى آخره بيان لعلاقة المجاز بين الأمر والفعل.

ترجمہ: ہم نے کہا کہ (امر) فعل میں حقیقت نہیں ہے کیونکہ اشتراک خلافِ اصل ہے اور اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کوئی کام کیا ہو اور "افعل" نہ فرمایا ہو تو امر کی نفی کرنا صحیح ہے، یعنی لغۃً وعرفاً یہ کہنا صحیح ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نہیں دیا اس دلیل سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ وہ امر جو کہ مصدر ہے اس فعل میں جو کہ مصدر ہے حقیقت نہیں، لیکن اس دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ وہ امر جو اسم ہے اس فعل میں جو بمعنی حال ہے حقیقت نہیں ہے، اور اس کو امر کا نام دینا مجازاً ہے، کیونکہ فعل اسی سے لازم ہوتا ہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول "إذا الفعل ...... "فعل اور امر کے درمیان علاقہ مجاز کا بیان ہے۔

قلنا ليس حقيقة......

یہاں سے جمہور کے دلائل کا بیان اور فریقِ ثانی کے دلائل کا رد بھی ہے۔

۱- **پہلی دلیل:** یہ ہے کہ امر فعل میں حقیقت نہیں ورنہ تو اشتراک لازم آئے گا اور اشتراک خلاف اصل ہے، اشتراک اس طرح لازم آتا ہے کہ امر کا قول کے لئے ثابت ہونا اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، آپ نے کہا ہے کہ امر بمعنی فعل کے بھی آتا ہے، لہٰذا امر قول اور فعل دونوں کے درمیان مشترک ہوگیا اور اشتراک خلاف اصل ہے۔ اگر آپ کی توجیہ ہو تو اصل کے اعتبار سے جو دلیل دی گئی تھی اس کا رد بھی ہوگیا۔

۲- **دوسری دلیل:** یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی کام کر لیتا ہے اور اس کا حکم نہیں دیتا تو اس شخص کے بارے میں عرفاً ولغۃً یہ کہا جاتا ہے لم يأمر ، اگر فعل بھی امر ہو تو اس نے فعل کیا تو پھر "لم يأمر" کہنا درست نہ ہوتا حالانکہ یہ درست ہے۔

صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ پہلی دلیل زیادہ مضبوط ہے اور دوسری دلیل میں کچھ ضعف ہے، پہلی دلیل اس بات کو بھی شامل ہے کہ امر جو اسم ہے وہ فعل بمعنی شان وحال کے، حقیقت نہیں، اور اس کو بھی شامل ہے کہ وہ امر جو مصدر ہے وہ اس فعل میں جو کہ مصدر ہے، حقیقت نہیں، جب کہ دوسری دلیل امر مصدر کا حقیقۃً بمعنی فعل مصدر کی نفی کو تو شامل ہے لیکن امر جو اسم ہے اس کے بارے میں خاموش ہے کہ وہ حقیقۃً بمعنی فعل اسم آتا ہے یا نہیں۔

وتسميته أمراً......: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ کا جواب یہ ہے کہ یہاں مجازاً "فعل" کو "امر" کا نام دیا گیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ امر قولی حقیقت اور امر فعلی مجاز ہے، ان دونوں میں سببیت کا علاقہ موجود ہے اس وجہ سے فعل کو امر کہا گیا، سببیت کا علاقہ یوں ہے کہ قول فعل کے لئے سبب بنتا ہے۔

دلیل اول کا تفصیلی جواب

سلمنا انه حقيقة فيه أي: في الفعل لكن الدليل تدلّ على أن القول للإيجاب لاالفعل، أي: الدلائل التي تدل على أن الأمر للإيجاب تدلّ على أن الأمر القولي للإيجاب لاالفعلي، فإن تلك الدلائل غير قوله تعالى ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ يراد بها الأمر القولي، ولا يمكن حملها على الفعلي وسيأتي. وأما قوله تعالى ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ فالضمير في أمره إن كان راجعاً إلى الله لايمكن حمله على الفعل، وإن كان راجعاً إلى الرسول فالقول مراد إجماعاً فلايحمل على الفعل؛ لأن المشترك لايراد به أكثر من معنى واحد على أنا لا نحتاج إلى إقامة الدليل على أن الفعل غير مراد بل هو محتاج إلى إقامة الدليل على أن المراد الفعل، ونحن في صددالمنع، فصحّ ماقلنا إن الدلائل الدالة على أن الأمر للإيجاب لاتدلّ على أن الفعل للايجاب.

ترجمہ: ہم نے یہ تسلیم کیا کہ امر فعل میں حقیقت ہے لیکن دلائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ قول برائے ایجاب ہے نہ کہ فعل، یعنی وہ دلائل جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ امر برائے ایجاب ہے اس بات پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ امر قولی ایجاب کے لئے ہے نہ کہ فعلی۔ پس اللہ تعالیٰ کے قول "فليحذر الذين يخالفون عن أمره" کے علاوہ جو دلائل ہیں ان میں امر قولی مراد ہے اور ان کو فعلی پر محمول کرنا ممکن نہیں، جہاں تک اللہ تعالیٰ کے قول "فليحذر الذين يخالفون عن أمره" کا تعلق ہے تو "أمره" کی ضمیر اگر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہو تو اس کو فعل پر محمول کرنا ممکن ہی نہیں۔ (اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے فعل کی مخالفت متصور نہیں) اور اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہو تو قول بالاجماع مراد ہے لہٰذا اس کو فعل پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ مشترک میں ایک سے زائد معنی مراد نہیں لیا جاسکتا باوجودیکہ ہم اس بات پر دلیل قائم کرنے کے محتاج بھی نہیں ہیں کہ یہاں فعل مراد نہیں، بلکہ وہ دلیل قائم کرنے کے محتاج ہیں کہ یہاں مراد فعل ہے، ہم تو منع کرنے کے درپے ہیں تو ہم نے جو کہا وہ صحیح ہے کہ وہ دلائل جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ امر برائے ایجاب ہے وہ اس بات پر دلالت نہیں کرتے کہ فعل برائے ایجاب ہے۔

سلمنا أنه حقيقته فيه......

یہ تفصیل سے فریق ثانی کی دلیل اول کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ ﴿فليحذر الذين يخالفون عن

أمره﴾ کے علاوہ باقی تمام دلائل اس بات پر دال ہیں کہ امر وجوب کے لئے ہے لیکن یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ امر قولی وجوب کے لئے ہے اور امر فعلی وجوب کے لئے نہیں، باقی رہی بات ﴿فلیحذر الذین یخالفون عن أمره﴾ کی، تو یہاں امر میں تفصیل ہے کہ "امره" میں "ہ" ضمیر کا مرجع اللہ ہے یا رسول اللہ ہے، اگر اس کو آپ اللہ کی طرف لوٹائیں گے تو امر قولی مراد ہوگا، نہ کہ فعلی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے فعل کی مخالفت کوئی نہیں کرسکتا، اور اگر رسول اللہ کی طرف لوٹائیں تو اس میں دو احتمال ہیں: ۱-امر بمعنی قول ہو، ۲-امر بمعنی فعل ہو، گویا یہ مشترک ہوگیا، اور مشترک کے معانی میں سے ایک معنی ہی مراد لیا جائے گا، اور یہ بات بالاجماع ثابت ہے کہ یہاں امر قولی ہی مراد ہے، لہٰذا اس کے ساتھ امر فعلی کو نہیں ملایا جاسکتا، ورنہ مشترک کے دو معنی ایک ساتھ مراد ہونگے اور یہ ممتنع ہے۔ صاحب توضیح فرماتے ہیں ہمارے خصم نے کہا ہے کہ امر فعلی بھی وجوب کے لئے ہے، اس دعویٰ پر دلائل دینا ان کے ذمہ لازم ہے اور ہمارا کام جواب دینا ہے، لہٰذا وہ دلیل دیں، ہم جواب دیں گے۔

امرِ قولی پر تیسری دلیل

والللفظ كافٍ أي: الأمر القولي كافٍ للمقصود، وهو الإيجاب، والترادف خلاف الأصل، وإيجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله عليه السلام: "صلوا" على أنه عليه السلام أنكر على الأصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع أنه فعل.

ترجمہ: لفظ کافی ہے یعنی امر قولی کافی ہے مقصود کے لئے اور وہ ایجاب ہے اور ترادف خلاف اصل ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا موجب ہونا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "صلوا" سے مستفاد ہے، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام پر صوم وصال اور جوتے اتارنے کی وجہ سے نکیر فرمائی جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فعل کیا تھا۔

والللفظ كاف أي: الأمر القولي......

ہماری دو دلیلیں اس سے پہلے گزر چکی ہیں، یہاں سے تیسری دلیل بیان کررہے ہیں کہ جب امرِ قولی مقصود ادا کرنے کے لئے کافی ہے تو پھر امر فعلی کی طرف جانے کی ضرورت نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر امر فعلی وجوب کے لئے ہوجائے تو اس صورت میں امر قولی اور امر فعلی میں ترادف ہوگا کہ یہ دونوں وجوب کو ثابت کرنے کے لئے آتے ہیں، اور ترادف خلاف اصل ہے۔

وإيجاب فعله عليه السلام...... : یہ فریقِ ثانی کی دلیل کا جواب ہے، انہوں نے کہا تھا کہ فعل امر کے معنی میں آتا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاده "صلوا كما رأيتمونى أصلي" اس پر دال ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں امر قولی سے وجوب ثابت ہے اور وہ "صلوا" ہے نہ کہ فعل سے، فعل سے وجوب مجازاً ثابت ہوتا ہے حقیقۃً نہیں، یہی وجہ ہے کہ صومِ وصال اور خلع نعال میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فعل کی اقتداء پر صحابہ کرامؓ کو ڈانٹا بھی ہے صوم وصال کی اللہ نے ہمیں طاقت دی ہے آپ ایسا نہ کریں اور خلع النعال کے بارے میں ہمیں جبرائیل نے خبر دی تھی کہ جوتے کے تلوے پر نجاست ہے اس لئے اتار دیئے لیکن آپ کو نماز کے دوران اس کی اجازت نہیں۔

امر کے موجب میں مذاہب اربعہ

وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد؛ لأنه استعمل في معان مختلفة، وهي ستةعشر: الإيجاب كقوله تعالى ﴿أقيموا الصلوة﴾ الندب كقوله تعالى ﴿فكاتبوهم﴾ التاديب كقوله عليه السلام: "كل مما يليك" الإرشاد كقوله تعالى ﴿واستشهدوا﴾ الإباحة نحو: ﴿كلوا﴾ التهديد نحو ﴿اعملوا ما شئتم﴾، الامتنان نحو ﴿كلوا مما رزقكم الله﴾، الإكرام نحو ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾، التعجيز نحو ﴿فأتوا بسورة﴾، التسخير نحو ﴿كونوا قردةً﴾ الإهانة نحو ﴿ذُق إنك أنت العزيز الكريم﴾، التسوية نحو ﴿اصْبِروا أو لاتَصْبروا﴾، الدعاء نحو: اللهم اغفرلي، التمني نحو: ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، الاحتقار نحو ﴿ألقوا ما أنتم ملقون﴾، التكوين نحو ﴿كن فيكون﴾۔ قلنا: لووجب التوقف هنا، لوجب في النهي لاستعماله في معانٍ: وهي التحريم كقوله تعالى ﴿لاتأكلوا الربا﴾، والكراهة كالنهي عن الصلوٰة في الأرض المغصوبة، والتنزيه نحو ﴿ولاتمنن تستكثر﴾، والتحقير نحو ﴿ولاتمدن عينيك﴾ وبيان العاقبة نحو ﴿ولاتعتدوا﴾، والإرشاد نحو ﴿لاتسئلوا عن أشياء﴾ والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي، والمشي في نعل واحد، ولأن النهي أمر بالانتهاء، عطف على قوله لاستعماله في معانٍ فلا يبقى الفرق بين قولك: "افْعَلْ ولاتَفْعَلْ"؛ لأنه يصير موجبهما التوقف، والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقايق، يمكن أن يراد بها حقايق الأشياء فإنه لواعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز أن لايمكن زيد زيدا بل عدم الشخص الأول وخلق مكانه شخص آخر، وهو

عين مذهب السوفسطائية النافين حقايق الأشياء، ويمكن أن يراد حقايق الألفاظ إذ مامن لفظ إلّاوله احتمال قريب أوبعيد من نسخ أوخصوص أو اشتراك أومجاز، فإن اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الألفاظ على المعاني الموضوع لها، وأيضاً لم ندع أنه محكم، وعند العامة موجبه واحد إذ الاشتراك خلاف الأصل، وهو الإباحة عند البعض، إذ هي الأدنى، والندب عند بعضهم إذ لابد من ترجيح جانب الوجود، وأدناه الندب.

ترجمہ: ابن سریج کے ہاں امر کا موجب توقف ہے یہاں تک کہ مراد واضح ہوجائے، اس لئے کہ یہ مختلف معنوں میں استعمال کیا گیا ہے اور یہ معانی سولہ ہیں۔ ایجاب جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿أقيموا الصلوة﴾ ندب جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿فكاتبوهم﴾ تادیب جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "كل مما يليك" ارشاد جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿واستشهدوا﴾ اباحت جیسے "كلوا" تہدید جیسے ﴿اعملوا ما شئتم﴾ احسان جیسے ﴿كلوامما رزقكم الله﴾ اکرام جیسے ﴿ادخلوها بسلام امنين﴾ تعجیز جیسے ﴿فاتوا بسورة﴾ تسخیر جیسے ﴿كونوا قردةً﴾ اہانت جیسے ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾ برابری جیسے ﴿اصبروا أو لا تصبروا﴾ دعا جیسے اللهم اغفر لی" تمنی جیسے "ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي" حقارت جیسے ﴿ألقوا ما أنتم ملقون﴾ تکوین جیسے ﴿كن فيكون﴾.

ہم نے کہا کہ اگر یہاں امر میں توقف واجب ہے تو پھر نہی میں بھی توقف واجب ہوگا کیونکہ یہ بھی مختلف معنوں میں استعمال ہوتی ہے اور وہ معانی ہیں تحریم جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿لا تاكلوا الربوا﴾ "سود مت کھاؤ" اور کراہت جیسے مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنے سے نہی ہے، اور تنزیہ جیسے ﴿ولا تمنن تستكثر﴾ "ایسا احسان مت کرو جس کو زیادہ جانو"، اور تحقیر جیسے ﴿لاتمدّنّ عينيك﴾ "اپنی آنکھیں مت پھیلاؤ" اور انجام کا بیان جیسے ﴿ولا تعتدوا﴾ "حد سے تجاوز مت کرو"، اور ارشاد جیسے ﴿لاتسئلوا عن أشياء﴾ "ایسی چیزوں کے بارے میں سوال مت کیا کرو، کہ اگر وہ ظاہر ہوں تو تمہیں برا لگے"، اور شفقت جیسے چوپائیوں کو کرسی بنانے سے نہی۔ اور ایک جوتی میں چلنے سے ممانعت۔ اور اس لئے کہ نہی اپنے انجام کے اعتبار سے امر ہے "لأن ......" کا عطف "لاستعماله في معانٍ" پر ہے، تو افعل اور لا تفعل میں فرق باقی نہیں رہے گا دونوں کا موجب توقف ہوگا، جب کہ طلبِ فعل اور طلبِ ترک میں فرق واضح طور پر ثابت ہے، اور یہ احتمال حقائق کو باطل کردیتا ہے ممکن ہے کہ حقائق سے مراد اشیاء کی حقائق ہوں کیونکہ اگر اس طرح کے

احتمالات معتبر ہوں تو جائز ہے کہ زید، زید نہ ہو بلکہ پہلا شخص معدوم ہو گیا ہو اور اس کی جگہ دوسرا شخص آ گیا ہو؟ اور یہ بعینہ سوفسطائیہ کا مذہب ہے جو کہ حقائق اشیاء کی نفی کرتے ہیں، اور ممکن ہے اس سے مراد الفاظ کے حقائق ہوں کیونکہ ہر لفظ کے لئے ایک احتمال قریب ہوتا ہے اور ایک بعید، جیسے نسخ یا خصوص یا اشتراک یا مجاز۔ پس اگر بغیر قرینہ کے یہ احتمالات معتبر ہوں تو الفاظ کی ان معانی پر دلالات باطل ہو جائیں گی جن کے لئے ان کو وضع کیا گیا ہے، اور یہ بھی ہے کہ ہم نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ (یعنی امر کسی ایک معنی مثلاً وجوب میں) محکم ہے جب کہ عام علماء کے ہاں اس کا موجب ایک ہے، کیونکہ اشتراک خلاف اصل ہے اور وہ ایک معنی بعض کے ہاں اباحت ہے کیونکہ یہی سب سے نچلا درجہ ہے اور بعض کے ہاں ندب ہے کیونکہ جانب وجود کو ترجیح دینا ضروری ہے اور وجود میں سب سے نچلا درجہ ندب کا ہے۔

وموجبه التوقف عند ابن سريج......

امر کے موجب کے بارے میں چار مذاہب ہیں:

۱- **پہلا مذہب**: ابن سریج کا ہے کہ اس کے متعلق توقف کیا جائے گا جب تک کہ قرائن سے اس کا معنی متعین نہ ہو سکے اس لئے کہ امر سولہ معنوں کے لئے استعمال ہوتا ہے وہ سولہ معانی یہ ہیں: ۱- وجوب کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿أقيموا الصلوة﴾، نماز قائم کرو۔ ۲- ندب کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا﴾. اگر تم ان غلاموں میں خیر دیکھو تو ان کو مکاتب بناؤ، ۳- تادیب کے لئے یعنی ادب سکھانے کے لئے جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "كل مما يليك"۔ اپنے سامنے سے کھاؤ۔ ۴- ارشاد یعنی اچھے کام کی طرف راہنمائی کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿واستشهدوا﴾. گواہ بناؤ۔ ۵- اباحت کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿كلوا واشربوا﴾. کھاؤ، پیو، ۶- ڈرانے کے لئے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اعملوا ما شئتم﴾. جو چاہو کر گزرو۔ ۷- امتنان یعنی اظہار احسان کے لئے، جیسے اللہ کا ارشاد ہے ﴿كلوا مما رزقكم الله﴾. اللہ کے دیئے ہوئے میں سے کھاؤ۔ ۸- اکرام وعظمت کے لئے جیسے ﴿ادخلوها بسلام امنين﴾. جنت میں داخل ہو جاؤ امن وسلامتی کے ساتھ۔ ۹- تعجیز یعنی عجز کو ظاہر کرنے کے لئے، جیسے ﴿فأتوا بسورة﴾. اس قرآن کے مثل کوئی سورت لاؤ۔ ۱۰- تسخیر یعنی مسخر کرنے کے لئے جیسے ارشاد ہے ﴿كونوا قردة﴾. بندر بن جاؤ۔ ۱۱- اہانۃ یعنی تذلیل کے لئے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿ذُق إنك أنت العزيز الكريم﴾. عذاب کو چکھ لے کہ تو بڑی عزت والا ہے۔ ۱۲- تسویہ یعنی برابری کے لئے جیسے فرمایا ﴿اصبرُوا

او لا تَصبِروا﴾. چاہو صبر کرو یا نہ کرو۔ ۱۳-دعا کے لئے جیسے اللھم اغفر لی. اے اللہ! میری مغفرت فرما۔ ۱۴-تمنی جیسے ألا أیھا اللیل الطویل ألا انجلي. اے لمبی رات روشن ہو جا! ۱۵-احتقار کے لئے جیسے ﴿القوا ما أنتم مُلقون﴾. ڈال دو جو تم ڈالنے والے ہو۔ ۱۶-تکوین یعنی عدم سے وجود میں لانے کے لئے، جیسے ﴿کن فیکون﴾ یعنی "جب اللہ تعالیٰ کسی کام کا ارادہ فرماتے ہیں پس وہ ہو جاتا ہے"، تو جب تک کسی ایک معنی پر قرینہ ہو تو توقف کیا جائے گا۔ یہ متعدد معانی ہیں، کسی ایک کو بغیر قرینہ کے مراد نہیں لیا جا سکتا۔

۲-دوسرا مذہب: اس سلسلے میں یہ ہے کہ امر کا موجب اباحت ہے، اس لئے کہ جس کام کا حکم دیا جا رہا ہے وہ فعل کم از کم مستوی الطرفین ضرور ہوگا اور وہ اباحت ہے۔

۳-تیسرا مذہب: اس سلسلے میں یہ ہے کہ امر کا موجب ندب ہے، اس لئے کہ جب فعل کا حکم دیا جا رہا ہے تو وہ راجح ہوگا اور رجحان کا ادنی درجہ ندب ہے۔ یہ تین اقوال جمہور کے علاوہ دیگر حضرات کے ہیں۔

۴-چوتھا مذہب: جمہور کا ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے، اس پر جمہور نے قرآن وحدیث سے بہت سارے دلائل قائم کئے ہیں۔

پہلے مذہب والوں کا ہم نے بہت مضبوط رد کیا ہے، اور وہ یہ کہ اگر امر میں ۱۶ معانی کا احتمال ہے تو امر کی طرح نہی میں بھی بہت سارے معانی کا احتمال ہے مثلاً نہی حرمت کے لئے ہو، نہی کراہت کے لئے ہو وغیرہ تو پھر اس میں بھی توقف کیا جانا چاہئے، لہٰذا "افعل" اور "لا تفعل" میں کوئی فرق نہ رہے گا، حالانکہ بالاتفاق ان دونوں میں فرق ہے، جب ہم ہر مقام پر توقف کو اختیار کریں گے تو اس سے حقائق باطل ہو جائیں گے، حقائق کے باطل ہونے کی تشریح صاحب توضیح نے دو طرح سے کی ہے، ایک تشریح یوں کی ہے کہ اس سے مراد اشیاء کے حقائق کا باطل ہونا ہے یعنی ہم جب کہیں گے کہ یہ زید ہے تو پھر ہمیں توقف کرنا پڑے گا کہ شاید یہ زید نہیں ہے، بلکہ پہلا شخص معدوم ہوا ہو، اور دوسرا اس کی جگہ آ گیا ہو، یہ سوفسطائیہ کا مذہب ہے جو اشیاء کے حقائق کے منکر ہیں۔ دوسری تشریح یہ کی ہے کہ حقائق الفاظ باطل ہونگے چنانچہ جو لفظ بھی استعمال کیا جائے گا، اس میں نسخ کا احتمال بھی ہو سکتا ہے، خصوص کا احتمال بھی ہو سکتا ہے، مجاز کا احتمال بھی ہو سکتا ہے، اور اشتراک کا احتمال بھی ہو سکتا ہے۔ پھر آپ کسی لفظ کے معنی یقینی بیان نہیں کر سکتے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے اس میں نسخ کا اعتبار ہو، خصوص کا اعتبار ہو، اشتراک کا، مجاز کا وغیرہ، اس سے تو الفاظ کے حقیقی معانی باطل ہو جائیں گے۔

امر برائے وجوب پر سات دلائل

والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أويصيبهم عذاب أليم﴾ يفهم من هذاالكلام خوف إصابة الفتنة أو العذاب بمخالفة الأمر، إذ لولاذلك الخوف لقبح التحذير، فيكون المامور به واجباً إذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة أو العذاب، وأن يكون لهم الخيرة من أمرهم، قال الله تعالى ﴿وماكان لمؤمن ولامؤمنة إذ قضى الله ورسولُه أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ القضاء والله أعلم بمعنى الحكم، و"أمراً" مصدر من غير لفظه أوحال أوتميز، ولا يمكن أن يكون المراد من القضاء ماهوالمرادمن قوله تعالى ﴿فقضاهن سبع سموات﴾؛ لأن عطف الرسول على الله، يمنع ذلك، ولايراد القضاء الذي يذكرفي جنب القدر لعين ذلك، فتعين أن المرادالحكم، والمراد من الأمر القول لاالفعل؛ لأنه إن أريد الفعل، فإما أن يراد فعل القاضي أو المقضيٰ عليه، والأول لا يليق؛ لأن الله تعالىٰ إذا فعل فعلاً فلا معنى لنفي الخيرة، وإن أريد فعل المقضيٰ عليه فالمراد إذا قضى بأمر فالأصل عدم تقدير الباء، وأيضاً يكون المعنى إذا حكم بفعل لايكون الخيرة، والحكم بفعل مطلقاً لايوجب نفي الخيرة إذ يمكن أن يكون الحكم بإباحة فعل أوندبه، وإن أوجب ذلك فهوالمدعى، فعُلم أن المراد بالأمر ماذكرنا لاالفعل- ﴿ومامنعك أن لا تسجد إذ أمرتُك﴾ فالذم على تركه يوجب الوجوب ﴿وإنما قولنا لشيء إذا أردْناه أن نقول له كنْ فيكون﴾ وهذا حقيقة لامجاز عن سرعة الإيجاد، ذهب الشيخ الإمام أبو منصور الماتريديؒ إلى أن هذامجازعن سرعة الإيجاد، والمراد بالقول التمثيل لا حقيقة القول، وذهب فخر الإسلام إلى أن حقيقة الكلام مرادة بأن أجرى الله تعالى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة، لكن المرادهو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والأصوات، وعلى المذهبين يكون الوجود مراداً من هذا الأمر، أما على المذهب الثاني فظاهر، وأماعلى الأول فلأنه جعل الأمر قرينة للإيجاد، ومثل سرعة الإيجاد بالتكلم بهذا الأمر، وترتب وجود المامور به عليه، ولولا أن الوجود مقصود من الأمر لماصح هذا التمثيل، فيكون الوجود مراداً بهذا الأمر، أي: أراد الله تعالى أنه كلما وجد الأمر يوجد المامور به، فكذا في كل أمر من الله؛ لأن معناه كن فاعلاً

لهذا الفعل، أي: يكون الوجود مراداً في كل أمر من الله؛ لأن كل أمر فإن معناه كنْ فاعلاً لهذا الفعل، فقوله: صَلِّ، أي: كن فاعلاً للصلوة، و"زَكِّ" أي كن فاعلاً للزكوة، فيثبت أن كل أمر فإنه أمر بالكون فيجب أن يكون ذلك الفعل إلا أن هذا أي: كون الوجود مراداً من كل أمر يعدم الاختيار فلم يثبت الوجود ويثبت الوجوب؛ لأنه مفضٍ إلى الوجود وغير هامن النصوص، كقوله تعالى ﴿أفعصيتَ أمري﴾ وقوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾ وللعرف فإن كل من يريد طلب الفعل جزماً يطلب بهذا اللفظ.

ترجمہ: اکثر علماء کے نزدیک وجوب اللہ تعالیٰ کے قول ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن يصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ سے ثابت ہوتا ہے، اس کلام سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ مخالفتِ امر کی وجہ سے عذاب یا فتنے کا اندیشہ ہے کیونکہ اگر یہ خوف نہ ہوتا تو تحذیر (یعنی دنیاوی اور اخروی سزا سے ڈرانا) ناپسندیدہ ہوتی، لہٰذا مامور بہ واجب ہوگا کیونکہ غیر واجب کے ترک پر دنیا میں مصیبت یا آخرت میں عذاب کا خوف نہیں ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول ﴿وأن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ سے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ و ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ''کسی مومن مرد یا عورت کے لئے اللہ اور اس کے رسول کے فیصلہ کے بعد اپنے معاملات میں اختیار نہیں رہتا''، قضاء حکم کے معنی میں ہے اور ''امراً'' مصدر غیر لفظی ہے یا حال یا تمیز ہے، اور یہ ممکن نہیں کہ قضاء سے مراد وہ قضاء ہو جو اللہ تعالیٰ کے قول ﴿فقضاهن سبع سموات﴾ میں ہے، اس لئے لفظ رسول کا اللہ پر عطف اس سے مانع ہے اور اس دلیل کی بناء پر قضاء سے وہ قضاء بھی مراد نہیں لیا جاسکتا جو قدر کے پہلو میں ذکر کیا جاتا ہے، لہٰذا متعین ہوگیا کہ قضاء سے مراد حکم ہے اور امر سے مراد قول ہے نہ کہ فعل، کیونکہ اگر فعل مراد لیا جائے، یا تو فعلِ قاضی مراد ہوگا یا فعلِ مقضی علیہ مراد ہوگا جب کہ اول اسکے لائق نہیں کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے کوئی کام کردیا تو اس میں اختیار کی نفی کا کوئی معنی نہیں ہوگا، اور اگر فعلِ مقضی علیہ مراد لیا جائے تو مطلب ہوگا کہ "إذا قضى بأمر" (جب کسی کام کا فیصلہ کیا یا حکم دیا) تو باء کو مقدر ماننا ہوگا اور مقدر ماننا خلافِ اصل ہے۔ اور یہ بھی ہے کہ معنی ہوگا کہ جب اللہ تعالیٰ نے کسی کام کا حکم دیدیا تو اختیار نہیں ہوگا جب کہ مطلقاً کسی کام کا حکم اختیار کی نفی نہیں کرتا، کیونکہ ممکن ہے حکم کسی کام کی اباحت یا ندب کے لئے ہو، اور اگر حکم دینے والے نے اس نفیِ اختیار کو واجب کیا تو یہی مدعیٰ ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ امر سے مراد وہ ہے جو ہم نے

ذکر کیا ہے نہ کہ فعل۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول ﴿وما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ جب ہم نے تجھے سجدہ کا حکم دیا تو کس چیز نے تجھے سجدہ سے روکا، پس اس امر کے ترک پر مذمت وجوب کو ثابت کرتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کے قول ﴿إنما قولنا لشيء إذا أرذناه أن نقول له كن فيكون﴾ جب ہم کسی چیز کے وجود کا ارادہ کرتے ہیں تو اسے کہہ دیتے ہیں: ''ہو جا'' پس وہ ہو جاتی ہے۔ یہ ''نقول له كُنْ فيكون'' حقیقی معنی میں ہے سرعت ایجاد سے مجاز نہیں ہے، شیخ امام ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ سرعت ایجاد سے مجاز ہے اور قول سے مراد تمثیل ہے نہ کہ حقیقی قول، اور فخر الاسلام کا مذہب یہ ہے کہ حقیقتِ کلام مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی یہ سنت جاری کی ہے کہ تکوین اشیاء میں اس کلمہ سے ایجاد کرتا ہے، لیکن مراد وہ کلام نفسی ہے جو حروف اور اصوات سے منزہ ہے، اور دونوں مذاہب کے مطابق اس امر سے مراد وجود ہے، دوسرے مذہب کے مطابق تو ظاہر ہے اور جہاں تک تعلق ہے مذہب اوّل کا تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے امر کو ایجاد کے لئے قرینہ بنایا ہے، اور سرعت ایجاد کو اس امر کے تکلم کے ساتھ تشبیہ و تمثیل دی ہے، اور مامور بہ کا وجود اسی پر مرتب ہے، اور اگر امر سے وجود مقصود نہ ہو تو یہ تمثیل صحیح نہ ہوگی۔ پس اس امر سے وجود مراد ہوگا، یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ ارادہ کیا ہے کہ جب بھی امر پایا گیا تو مامور بہ پایا جائے گا، اسی طرح اللہ رب العزت کے ہر امر میں ہے اس لئے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ ''كُنْ فاعلاً لهٰذا الفعل'' (یعنی اس کام کے کرنے والے بن جاؤ) یعنی اللہ تعالیٰ کے ہر امر میں وجود مراد ہوگا کیونکہ ہر امر کا معنی یہ ہے کہ ''كُنْ فاعلاً لهٰذا الفعل'' پس ''صَلِّ'' کا معنی ہے ''كُنْ فاعلاً للصلاة'' اور ''زَكِّ'' کا معنی ہے: كُنْ فاعلاً للزكوة'' تو ثابت ہوا کہ ہر امر وجود کے لئے ہے اور ضروری ہے کہ وہ فعل وجود میں آئے مگر یہ یعنی ہر امر سے وجود کا مراد ہونا اختیار کو معدوم کر دیتا ہے لہٰذا وجود ثابت نہیں ہوگا اور وجوب ثابت ہوگا، اس لئے کہ یہ مفضی الی الوجود ہے، اور نصوص مذکورہ کے علاوہ اور نصوص بھی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿أفعصيت أمري﴾ تو نے کیوں میرے حکم کی نافرمانی کی؟ اور اللہ کا قول ﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾ اور جب ان سے کہا جاتا ہے، رکوع کرو تو وہ رکوع نہیں کرتے۔ (اسی طرح) عرف کی وجہ سے کیونکہ جب بھی کوئی جزم سے فعل طلب کرتا ہے تو اسی لفظ یعنی امر سے طلب کرتا ہے۔

والوجوب عند أكثرهم......

امر کے موجب کے متعلق چار مذاہب بیان کئے گئے اور جمہور کا مذہب یہ تھا کہ امر کا موجب وجوب ہے،

یہاں سے جمہور کے مذہب کی تائید میں سات دلائل ذکر کئے جارہے ہیں:

❶ پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿فلیحذر الذین یخالفون عن أمره أن تصیبهم فتنة أو یصیبهم عذابٌ ألیم﴾ ہے یعنی جو لوگ اللہ یا اس کے رسول کے امر کی مخالفت کرتے ہیں ان کو دنیا کے فتنہ یا آخرت کے عذاب سے ڈرنا چاہئے''، دنیا میں فتنہ اور آخرت میں عذاب تب ہی ہوسکتا ہے جب امر وجوب کے لئے ہو، اس آیت کریمہ سے معلوم ہورہا ہے کہ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔

❷ دوسری دلیل اللہ کا ارشاد ہے: ﴿وما کان لمؤمن و لا مؤمنة إذا قضی الله و رسوله أمراً أن یکون لهم الخیرة من أمرهم﴾ یعنی کسی بھی مومن مرد وزن کو اپنے معاملات میں اختیار نہیں، جب اللہ اور اللہ کے رسول کسی کام کا حکم دیں تو آیت کریمہ میں امر کی مخالفت سے منع کیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ جب امر ہو تو یہ اختیار نہیں کہ چاہیں کریں اور چاہیں نہ کریں، اس سے معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لئے ہے تب ہی تو اختیار کو سلب کیا گیا ہے، پھر صاحب توضیح نے یہاں لفظ قضاء اور لفظ امر کی تفصیل بیان کی ہے، لفظ قضاء تین معنوں کے لئے استعمال ہوتا ہے ۱۔قضی بمعنی حکم ۲۔قضی بمعنی خلق و پیدا کرنا، ۳۔قضی بمعنی قضاء وقدر۔ مصنفؒ فرماتے ہیں اس مقام پر قضی حکم کے معنی میں ہے، یہاں یہ خلق کے معنی میں استعمال نہیں ہوسکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اللہ پر لفظ رسول کا عطف ہے، اللہ تو تخلیق کرتا ہے لیکن رسول تخلیق نہیں کرسکتے، لہٰذا معلوم ہوا کہ ''قضی'' پیدا کرنے کے معنی میں نہیں۔ اور تیسرا معنی بھی اس مقام پر درست نہیں ہے، اسی دلیل کی وجہ سے جو ابھی ذکر کی گئی ہے کہ یہاں لفظِ رسول کا لفظِ اللہ پر عطف ہے، اگر ''قضی'' قضاء وقدر والا معنی مراد پر ہو تو اس کا مطلب ہوگا کہ قضاء وقدر یعنی تقدیر اللہ اور رسول دونوں کے ہاتھ میں ہے، حالانکہ قضاء وقدر اللہ کے ہاتھ میں ہے، رسول کے ہاتھ میں نہیں، لہٰذا پہلا معنی ہی متعین ہے کہ ''قضی'' حکم کے معنی میں ہے۔ لفظ امر کی تفصیل یہ ہے کہ امر سے مراد امر قولی ہے یا فعلی؟ ہمارا کہنا یہ ہے کہ امر قولی مراد ہے اس لئے کہ اگر امر فعلی مراد ہو تو اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں ۱۔فعلِ قاضی مراد ہو ۲۔فعلِ مقضیٰ علیہ مراد ہو۔

اگر فعلِ قاضی مراد ہو تو یہ اس مقام کے اعتبار سے درست نہیں ہے کیوں کہ فعلِ قاضی تو اللہ کا فعل ہے اور جب اللہ کوئی فعل کرتا ہے تو پھر اس میں کسی کے اختیار یا عدمِ اختیار کا تصور نہیں ہوسکتا، لہٰذا اختیار کی نفی کا کوئی معنی نہیں۔ اگر فعل مقضی علیہ مراد لیا جائے تو یہ بھی درست نہیں ہے، کیونکہ پھر یہاں ''بامر'' ہونا چاہیے تھا اور ''باء'' لفظوں میں نہیں، لہٰذا مقدر نکالنا پڑے گی اور مقدر خلاف اصل ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اس کا معنی ہوگا جب حکم اور

امر ہوتو پھر اختیار باقی نہیں رہتا، حالانکہ یہ بات علی سبیل الاطلاق صحیح نہیں ہے کیونکہ امر ندب واباحت کے لئے بھی آتا ہے، اور اگر آپ کہیں امر کے بعد اختیار بالکل نہیں رہتا تو ہم کہیں گے یہی وجوب کا معنی ہے اور یہی ہماری مراد ہے، اور ترکیب کے لحاظ سے امراً مصدر من غیر لفظہ ہے یعنی مفعول مطلق حال یا تمیز ہے۔

۳ تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ﴿و ما منعك أن لا تسجد إذا أمرتك﴾۔ یعنی جب ہم نے تجھے سجدہ کا حکم دیا تو کس چیز نے تجھے سجدہ کرنے سے منع کیا۔ اس آیت میں ترکِ سجدہ پر شیطان کی مذمت کی گئی، اس سے معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لئے ہے، ورنہ ترکِ امر پر مذمت نہ کی جاتی۔

۴ چوتھی دلیل اللہ رب العزت کا ارشاد ہے ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ ''جب ہم کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں تو اسے کہہ دیتے ہیں ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے''، اس چوتھی دلیل سے اس طرح استدلال ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کام کا امر کر دیتے ہیں تو وہ کام ہو ہی جاتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لئے ہے۔ باقی اس سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ شیخ ابو منصور ماتریدی کہتے ہیں یہ کلام سرعۃ ایجاد سے کنایہ ومجاز ہے، یعنی جب اللہ تعالیٰ کسی کام کو کرنا چاہتے ہیں تو وہاں ''کُنْ'' کہنے کی ضرورت ہے یعنی جلد ہو جاتا ہے، اور آیت میں جو قول ہے اس سے مراد تمثیل عن سرعۃ الایجاد ہے نہ کہ حقیقت، دوسرا قول علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے وہ فرماتے ہیں یہ کلام اپنی حقیقت پر ہے اور اللہ تعالیٰ کا یہ طریقہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کو بنانا چاہتے ہیں تو اسے ''کُنْ'' کہہ دیتے ہیں، وہ چیز بن جاتی ہے، لیکن کلمہ ''کن'' سے مراد کلام لفظی نہیں جو حروف اور اصوات سے مرکب ہے، بلکہ کلام نفسی مراد ہے جو حروف واصوات سے منزہ ہے، بہر حال ان دونوں کلاموں کے حاصل اور خلاصے کے طور پر ہم کہہ دیتے ہیں کہ امر وجود کے لئے ہوتا ہے، قول ثانی کے اعتبار سے تو بات بالکل واضح ہے کہ ''کن'' کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ اشیاء کو وجود دیتے ہیں، پہلے قول کے اعتبار سے اس میں تھوڑی سی تفصیل ہے کہ یہاں تین باتیں ہیں: ۱- امر قرینہ ایجاد ہے، ۲- تکلم بالامر سرعۃ ایجاد کی تمثیل ہے، ۳- مامور بہ کا وجود امر پر مرتب ہے ان تینوں باتوں کے ملانے سے ثابت ہوتا ہے کہ ''امر'' وجود کے لئے ہوتا ہے، اس لئے کہ اگر وجود مراد نہ ہو تو تمثیل درست نہ ہو سکتی۔ جب اس مقام پر امر سے وجود مقصود ہے تو اس مقام وکلام کے علاوہ دوسرے مقامات پر جو امر ہیں ان سے بھی وجود ہی مطلوب ہوگا، مثلاً: کُنْ کا معنی ہے کُنْ فاعلاً لهذا الفعل، اسی طرح ''صَلِّ'' کا معنی ہے کُنْ فاعلاً للصلوۃ اور زَكِّ کا معنی ہے کُنْ فاعلاً للزکوۃ وغیرہ۔ لیکن اتنی بات سمجھنا ضروری ہے کہ جب وجود ہی مطلوب ہے تو اس صورت میں اختیارِ تعبدی سلب ہو جائے گا وہ باقی نہیں رہے گا، حالانکہ ہر انسان کو اختیار تعبدی حاصل ہے کہ وہ چاہے تو بطور عبادت کے فعل کرے چاہے تو نہ کرے، لہٰذا ہم وجود سے وجوب کی طرف

عدول کر لیتے ہیں تا کہ بندہ اگر مامور بہ پر عمل کرے اپنے اختیار سے تو ثواب ملے اور اگر اپنے اختیار سے ترک کرے تو عذاب کا مستحق ہو، بالآخر بات یہاں تک پہنچتی ہے کہ "امر وجوب کے لئے ہے"۔

۵ مثلاً: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿أفعصيت أمري﴾، کیا تو نے میرے حکم کی نافرمانی کی؟ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے حکم کی نافرمانی پر ناراضگی کا اظہار فرمایا، یہ تب مناسب ہے جب امر وجوب کے لئے ہو۔

۶ ﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾ جب ان سے کہا جاتا ہے، کہ رکوع کرو تو رکوع نہیں کرتے، یعنی جب ان کو نماز کا امر کیا جاتا ہے تو وہ نماز نہیں پڑھتے، اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے "امر" کی مخالفت پر مذمت فرمائی ہے اور یہ تب ہو سکتا ہے، جب "امر" وجوب کے لئے ہو، وغیرہ۔

۷ وللعرف فإن كل......: ساتویں اور آخری دلیل عرف ہے، اگر کوئی انسان کسی کام کا لازمی امتثال چاہتا ہے تو امر کے ذریعے سے اس کام کو طلب کرتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لئے ہے۔

امر بعد الحظر کا بیان

مسئلة وكذا بعد الحظر لماقلنا، وقيل: للندب، كما في ﴿وابتغوا من فضل الله﴾ أي: اطلبوا الرزق، وقيل للإباحة كما في ﴿فاصطادوا﴾ قلنا: ثبت ذلك بالقرينة أي الندب والإباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فإن الابتغاء والاصطياد إنما أمر بهما لحق العباد ومنفعتهم، فلاينبغي أن يثبتا على وجه تنقلب المنفعةُ مضرةً بأن يجب عليهم.

مسئلہ: اسی طرح منع کے بعد بھی (امر وجوب کے لئے ہوتا ہے) بنا بر مذکور۔ اور ایک قول یہ ہے کہ برائے ندب ہے، جیسا کہ ﴿وابتغوا من فضل الله﴾ میں ہے، یعنی رزق طلب کرو۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ برائے اباحت ہے جیسا کہ "فاصطادوا" میں ہے، ہم نے کہا کہ یہ قرینہ سے ثابت ہوا ہے یعنی ان دو آیتوں میں ندب اور اباحت قرینہ سے ثابت ہوتی ہیں، کیونکہ ابتغاء اور اصطیاد کا حکم بندوں کے حق اور منفعت کی وجہ سے دیا گیا، تو یہ مناسب نہیں کہ وہ دونوں اس طرح ثابت ہوں کہ منفعت ضرر میں تبدیل ہو جائے اس طور پر کہ یہ ابتغاء اور اصطیاد، ان پر واجب ہو جائیں۔

مسئلة وكذا بعد الحظر......

بعض حضرات کے نزدیک اگر اولاً کسی کام سے روکا گیا اور اس کے بعد اس کام کے کرنے کا امر ہو تو پھر وہ

امر ندب کے لئے ہوگا، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وابتغوا من فضل الله" ابتغائے فضل، روزی تلاش کرنا ہے، پہلے یہ "وذرو البیع" کی وجہ سے ممنوع تھا، لہٰذا اب "وابتغوا من فضل الله" کا امر آیا، یہ امر منع کے بعد ہے لہٰذا ندب کے لئے ہوگا، بعض حضرات کے ہاں منع کے بعد امر اباحت کے لئے ہوتا ہے، جیسے حج کے بارے میں کہا گیا ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ "جب تم حلال ہو جاؤ تو شکار کرو"، شکار کرنا پہلے حالت احرام میں ممنوع تھا اور اب اس کے کرنے کا "امر" آیا، یہ "امر" بعد الحظر ہے، لہٰذا یہ اباحت کے لئے ہے، یہی وجہ ہے کہ حلال ہونے کے بعد شکار مباح ہے واجب نہیں ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے باقی یہاں ندب و اباحت کا ثبوت قرائن سے ہے، وہ قرائن یہ ہیں کہ ان دونوں مقاموں پر انسان کو جو امر کیا گیا ہے یہ انسان کے فائدے کے واسطے ہے، اگر امر وجوب کے لئے ہو تو اس میں انسان کے لئے ضرر ہے، کیونکہ اگر وہ امر پر عمل نہ کر سکا تو عذاب کا مستحق ہوگا۔

امر برائے اباحت وندب معنی حقیقی ہے یا مجازی؟

مسئلة وإن أريد به الإباحة أو الندب فاستعارةٌ عند البعض، والجامع جواز الفعل لا إطلاق اسم الكل على البعض؛ لأن الإباحة مباينة للوجوب لاجزؤه، اعلم أن الأمر إذا كان حقيقة في الوجوب، فإذا أريد به الإباحة أو الندب يكون بطريق المجاز لامحالة؛ لأنه أريدبه غير ماوضع له، فقد ذكر فخر الإسلام في هذه المسئلة اختلافاً فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما، وعند البعض حقيقة فقد اختار فخرالإسلام هذا، وتأويله أن المجاز في اصطلاحه لفظ أريد به معنى خارج عن الموضوع له فأما إذا أريد به جزء الموضوع له فإنه لايسميه مجازاً، بل يسميه حقيقةً قاصرة، والذي يدلّ على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع أن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير، كأنه قاصر لامغاير، أما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ أريد به غير ماوضع له، سواء كان جزءه أومعنى خارجاً عنه، وهذا التعريف صحيح عند فخر الإسلام، لكن يحمل غيرالموضوع له على المعنى الخارجي بناءً على عدم إطلاق الغير على الجزء، فإن الجزء عنده ليس عيناً ولا غيراً على ماعرف من تفسير الغير في علم الكلام، فحاصل الخلاف في هذه المسئلة أن إطلاق الأمر على الإباحة أو الندب أهو بطريق إطلاق اسم الكل على الجزء أم بطريق الاستعارة؟ ومعنى الاستعارة أن

يكون علاقة المجاز وصفاً بينا مشتركا بين المعني الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الإنسان الشجاع والأسد، والأصح الثاني وهو إطلاق اسم الكل على الجزء لأنّا سلمنا أن الإباحة مباينة للوجوب، فإن معنى الإباحة جواز الفعل وجواز الترك، ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك، لكن معنى قولنا إن الأمر للإباحة، هو أن الامر يدلّ على جزء واحد من الإباحة، وهو جواز الفعل فقط، لا أنه يدلّ على كلا جزئيه؛ لأن الأمر لادلالة له على جواز الترك أصلاً، بل إنما يثبت جواز الترك بناءً على أن هذا الأمر لا يدلّ على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الأصل لا بلفظ الأمر، فجواز الفعل الذي يثبت بالأمر جزء للوجوب فيكون إطلاق لفظ الكل على الجزء، وهذا معنى قوله؛ لأن الأمر دلّ على جواز الفعل الذي هو جزؤهما، أي: الإباحة والوجوب، لاعلى جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذالعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب، وهذا بحث دقيق ماميه إلاخاطري.

ترجمہ: مسئلہ اگر امر سے اباحت یا ندب مراد لیا جائے تو بعض کے ہاں یہ استعارہ ہوگا اور (ان دونوں میں) جامع جواز فعل ہوگا نہ کہ کل کا بعض پر اطلاق، کیونکہ اباحت، وجوب کے مباین ہے نہ کہ اس کا جزء۔

جان لو کہ امر جب وجوب میں حقیقت ہے تو جب اس سے اباحت یا ندب مراد لیا گیا تو یہ بطور مجاز ہوگا، لامحالہ کیونکہ اس سے غیر ماوضع لہ مراد لیا گیا۔ فخر الاسلام نے اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے۔

امام کرخی اور جصاص کے نزدیک امر ان دونوں میں مجاز ہے، جب کہ بعض حضرات کے ہاں حقیقت ہے، فخر الاسلام نے یہی اختیار کیا ہے، اور اس کی توجیہ یہ ہے کہ مجاز فخر الاسلام کی اصطلاح میں ایسا لفظ ہے جس سے ایسا معنی مراد لیا جائے جو موضوع لہ سے خارج ہو، ہاں اگر اس سے موضوع لہ کا جزء مراد لیا جائے تو اس کو مجاز کا نام نہیں دیتے بلکہ حقیقت قاصرہ کا نام دیتے ہیں، اس اصطلاح پر ان کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ اباحت وندب وجوب کا بعض ہیں اگر چہ یہ قاصر ہیں (لیکن حقیقت کے) مغایر نہیں ہیں۔

ہاں ان کے علاوہ دیگر علماء کی اصطلاح میں مجاز وہ لفظ ہے جس سے غیر ماوضع لہ مراد لیا جائے۔ چاہے وہ اس کا جزء ہو یا اس سے خارجی معنی ہو، یہ تعریف فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں صحیح ہے، لیکن غیر موضوع لہ کو معنی خارجی پر محمول کیا جائے گا، اس وجہ سے کہ غیر کا اطلاق جزء پر نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے نزدیک جزء نہ تو عین ہے نہ غیر جیسا کہ علم کلام میں غیر کی تفسیر میں معلوم ہو چکا۔

اس مسئلہ میں حاصل اختلاف یہ ہے کہ امر کا اباحت وندب پر اطلاق آیا کل کے جزء پر اطلاق کی طرح ہے یا بطور استعارہ ہے، اور استعارہ کا معنی یہ ہے کہ علاقہ مجاز ایسا واضح وصف ہو جو معنی حقیقی اور مجازی میں مشترک ہو جیسے، شیر اور بہادر انسان کے درمیان بہادری ہے، لیکن دوسری بات اُصح ہے کہ یہ کل کا جزء پر اطلاق کے قبیل سے ہے، کیونکہ ہم نے یہ تسلیم کیا ہے کہ اباحت وجوب کے منافی اور مباین ہے کیونکہ اباحت کا معنی جواز فعل اور جواز ترک ہے جب کہ وجوب کا معنی ہے جواز فعل حرمت ترک کے ساتھ۔ لیکن ہمارے قول "امر برائے اباحت ہے" کا مطلب یہ ہے کہ امر اباحت کے ایک جزء پر دلالت کرتا ہے، اور وہ صرف جواز فعل ہے، نہ یہ کہ وہ اباحت کے دونوں اجزاء پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ امر جوازِ ترک پر بالکل دلالت نہیں کرتا بلکہ جواز ترک تو اس وجہ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ امر اس حرمت ترک پر دلالت نہیں کرتا جو وجوب کا دوسرا جزء ہے لہٰذا جواز ترک اس اصل کے مطابق ثابت ہوگا نہ کہ لفظ امر سے۔ پس اس فعل کا جواز جو کہ امر سے ثابت ہوتا ہے وجوب کا جزء ہے تو یہ کل کا جزء پر اطلاق ہوگا، اور یہی معنی ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کا کہ امر ایسے فعل کے جواز پر دلالت کرتا ہے جو اباحت و وجوب کا جزء ہے نہ کہ اس جواز ترک پر جس کی وجہ سے (وجوب اور ندب واباحت میں) مباینت ہے لیکن وہ جوازِ ترک، اس حرمتِ ترک پر دلیل نہ ہونے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے، جو کہ وجوب کا دوسرا جز ہے، یہ انتہائی گہری اور دقیق بحث ہے جس تک صرف میرے ذہن نے رسائی حاصل کی ہے۔

مسئلة: وإن أريد به الإباحة......

مسئلہ یہ ہے کہ اگر امر سے اباحت یا ندب مراد ہو تو یہ معنی مجازی ہوگا یا حقیقی؟ اس بارے میں دو مذہب ذکر کیے گئے ہیں، بعض علماء کے ہاں استعارہ یعنی مجاز ہے اور علاقہ مجاز دونوں میں جواز فعل ہے، یعنی معنی حقیقی اور مجازی میں، جب کہ بعض کے ہاں یہ حقیقت قاصرہ ہے، پہلے مذہب کی دلیل یہ ہے کہ اباحت تو وجوب سے متغائر ہے اور ظاہر ہے کہ "امر" سے جب ندب یا اباحت مراد ہو تو یہ غیر موضوع لہ مراد ہوگا، کیوں کہ موضوع لہ وجوب ہے۔ تو یقیناً مجاز ہوگا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ علامہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے، امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ اور امام جصاص کے ہاں جب امر سے اباحت یا ندب مراد ہو تو یہ مجاز ہے، اور بعض حضرات کے ہاں حقیقت قاصرہ ہے، اسی دوسرے مذہب کو علامہ فخر الاسلام نے مختار کہا ہے، اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں بھی یہی مذہب مختار اور اصح ہے۔ وجہ اختلاف یہ ہے کہ مجاز کی تعریف علامہ فخر الاسلام کے ہاں یہ ہے: "لفظ أريد به معنى خارج

عن الموضوع له" یعنی "لفظ سے ایسا معنی مراد لیا جائے جو موضوع لہ سے خارج ہو"، اور اگر جزء موضوع لہ مراد ہو تو وہ اس کو مجاز نہیں کہتے بلکہ حقیقت قاصرہ کہتے ہیں، علامہ فخر الاسلام کے ہاں مجاز کی یہ تعریف ان کے اس قول سے معلوم ہوئی ہے کہ "إن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغاير" اور دوسرے حضرات کے ہاں مجاز کی تعریف ہے "لفظ أريد به غيرُ ما وضع له، سواء كان جزؤه أو معنى خارجاً عنه" یہ تعریف بھی علامہ فخر الاسلام کے ہاں صحیح ہے لیکن وہ غیر ما وضع لہ کو معنی خارجی پر محمول کرتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ غیر کا اطلاق ان کے ہاں جزء پر نہیں ہوتا اس لئے کہ جزء نہ تو کل کا عین ہوتا ہے اور نہ غیر، جیسے کہ علم الکلام میں غیر کی تفصیلات میں معلوم ہوتا ہے۔

اختلاف کا خلاصہ

اختلاف کا خلاصہ اور حاصل یہ ہے کہ آیا امر کا اطلاق اباحت وندب پر بطور مجاز ہے یا اطلاق اسم الکل علی الجزء کے قبیل سے ہے؟ مجاز اور استعارہ کا معنی یہ ہے کہ علاقہ مجاز معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان وصف بیّن مشترک ہو جیسے شجاعت انسان شجاع اور اسد کے درمیان ہے۔ لیکن دوسرا مذہب مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اصح ہے، دوسرے مذہب سے مراد فخر الاسلام کا مذہب ہے جو متن کی عبارت میں دوسرا ہے، لہٰذا فرماتے ہیں کہ یہ بات درست ہے کہ اباحت وجوب کے مغایر ہے، اس لئے کہ اباحت کا معنی جواز فعل اور جواز ترک ہے اور وجوب کا معنی ہے جواز فعل مع حرمۃ الترک، مگر اتنی بات ہے کہ ہمارے قول: "إن الأمر للإباحة" کا معنی یہ ہے کہ امر وجوب کے ایک جزء یعنی جواز فعل پر دال ہے اور یہ جوازِ ترک وجوب اور اباحت دونوں میں پایا جاتا ہے، باقی جو اباحت میں جواز ترک کا جزء ہے تو وہ امر سے ثابت نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ حرمت ترک پر ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں لہٰذا ترک کا جواز ثابت ہوا۔

بہر حال ایک جزء دونوں میں مشترک تھا، اس لئے امر "کل" بول کر اس کا "جزء" یعنی اباحت کو مراد لیا گیا، یہی حقیقت قاصرہ ہے، آخر میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بحث کی دقت کی وجہ سے میرے علاوہ کسی اور کا ذہن اس مقام تک نہیں پہنچا سکا۔

ماقبل سے متعلق ایک وضاحت

هذا إذا استعمل وأريد به الإباحة أو الندب، أما إذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ

حتى يبقى الندب أو الإباحة عند الشافعيؒ فلايكون مجازاً؛ لأن هذه دلالة الكل على الجزء، والمجاز اللفظ المستعمل في غير ماوضع له ولم يوجد، أي هذا الخلاف الذي ذكرنا، وهو أن دلالة الأمر على الإباحة بطريق إطلاق لفظ الكل على الجزء أم بطريق الاستعارة، إنما يكون ذلك إذا استعمل وأريد به الندب أو الإباحة، أما إذا استعمل الأمر وأريد به الوجوب، ثم نسخ الوجوب وبقي الندب أو الإباحة على مذهب الشافعيؒ، فالأمر هل يكون مجازاً أم لا؟ فأقول لايكون مجازاً؛ لأن المجاز لفظ أريد به غيرما وضع له، ولم يوجد؛ لأنه أريد بالأمر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء، والدلالة لاتكون مجازاً فإنك إذا أطلقت الأنسان وأردتَ به الحيوان الناطق فإن اللفظ يدلّ على كل واحد من الأجزاء، ولامجازهنا بل إنما يكون مجازاً إذا أطلقت الإنسان وأردت به الحيوان فقط، أو الناطق فقط، وإنما قلناعلى مذهب الشافعيؒ؛ لأنه على مذهبنا إذا نسخ الوجوب لاتبقى الإباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما أن قطع الثوب كان واجباً بالأمر إذا أصابته نجاسة، ثم نسخ الوجوب فإنه لم يبق القطع مستحباً ولا مباحاً.

ترجمہ: یہ اس وقت ہے جب امر استعمال کیا جائے اور اس سے اباحت یا ندب مراد لیا جائے، ہاں اگر امر برائے وجوب استعمال کیا گیا لیکن نسخ کی وجہ سے وجوب معدوم ہو گیا تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں ندب یا اباحت باقی رہے گی، تو یہ مجاز نہیں ہوگا، کیونکہ یہ دلالۃ الکل علی الجزء ہے اور مجاز وہ لفظ ہے جس کو غیر ماوضع لہ میں استعمال کیا جائے اور وہ نہیں پایا گیا، یعنی یہ اختلاف جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ امر کی دلالت اباحت پر آیا یہ دلالۃ الکل علی الجزء کی طرح ہے یا بطور استعارہ کے ہے، یہ اختلاف اس وقت ہوگا جب امر استعمال کیا جائے اور اس سے ندب یا اباحت مراد لی جائے، ہاں اگر امر استعمال کیا گیا اور اس سے وجوب مراد لیا گیا پھر وجوب منسوخ ہو گیا تو مذہب شافعی کے مطابق ندب یا اباحت باقی رہے گی، پس امر مجاز ہے یا نہیں؟ میں کہتا ہوں کہ یہ مجاز نہیں ہوگا کیونکہ مجاز وہ لفظ ہے جس سے غیر ماوضع لہ مراد لیا جائے جب کہ وہ نہیں پایا گیا، کیونکہ امر سے وجوب مراد لیا گیا ہے، بلکہ یہ دلالۃ الکل علی الجزء ہوگی اور یہ دلالت مجاز نہیں کیونکہ اگر آپ انسان کا اطلاق کر کے حیوان ناطق مراد لیں تو لفظ ہر ہر جز پر دلالت کرے گا، جب کہ یہاں مجاز نہیں، بلکہ مجاز تو اس وقت ہوگا جب آپ انسان کا اطلاق کر کے صرف حیوان مراد لیں یا صرف ناطق، اور ہم نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ہمارے مذہب کے مطابق جب

وجوب منسوخ ہوجاتا ہے تو اباحت جو وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتی ہے، باقی نہیں رہتی، جیسا کہ پہلے (بعض مذاہب میں) امر کے ذریعے سے قطع ثوب واجب تھا جب کہ اس کو نجاست لگ جائے پھر وجوب منسوخ ہوگیا تو اب قطع نہ تو مستحب رہا اور نہ ہی مباح۔

هذا إذا استعمل وأريد به......

امر برائے اباحت وندب، یہ معنی حقیقی ہے یا مجازی؟ اس بارے میں اختلاف ذکر کردیا گیا، مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہ اختلاف تب ہے جب ابتداءً امر سے ندب یا اباحت والا معنی مراد لیا جائے، لیکن ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ ابتداءً امر سے وجوب والا معنی مراد لیا جاتا ہے اور پھر بعد میں وہ وجوب منسوخ ہوجاتا ہے تو امام شافعی کے بقول ندب واباحت والا معنی باقی رہتا ہے، اس وقت امر جو ندب واباحت کا معنی دیتا ہے بالاتفاق یہ امر حقیقی معنی پر ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امر کے استعمالِ اول کو دیکھا جاتا ہے، اگر استعمالِ اول کے لحاظ سے لفظ موضوع لہ پر دلالت کرے تو یہ حقیقت ہے، اگر غیر موضوع لہ پر دلالت کرے تو مجاز ہے، پھر غیر ماوضع لہ میں تعمیم ہے کہ وہ موضوع لہ کا جزء ہو یا کوئی امرِ خارج ہو، بہرحال جب عین موضوع لہ سے ہٹ کر ہو تو وہ غیر موضوع لہ ہے۔ یہاں امر کا استعمالِ اول وجوب یعنی جوازِ فعل وحرمت ترک کے لئے ہوا تھا اور اب یہ صرف جوازِ فعل پر دال ہے، یہ اطلاق الکل علی الجزء ہے اور یہ حقیقت ہے، اگر کسی ایک جزء پر اس کا اطلاق ہوتا تو پھر مجازیت کا احتمال ہوسکتا تھا، جیسے انسان بول کر اس سے حیوانِ ناطق مراد ہو تو یہ حقیقت ہی ہے، ہاں اگر انسان کا اطلاق کر کے صرف حیوان یا صرف ناطق مراد لیں تو یہ مجاز ہے، اس لئے کہ استعمالِ اول کے لحاظ یہ غیر موضوع کے لئے بولا گیا۔

والدلالة لاتكون مجازاً...... اس عبارت میں "الدلالة" پر الف لام مضاف الیہ کا عوض ہے، اور تقدیر عبارت ہے: دلالة الأمر علی الوجوب دلالة اولية لا تكون مجازا" مطلب یہ ہے کہ امر کا وجوب پر دلالت کرنا مجاز نہیں ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

آخر میں فرماتے ہیں کہ ہم نے کہا یہ امام شافعی کا مذہب ہے کیوں ہمارے ہاں جب وجوب ختم ہوا تو ندب واباحت جو وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتی تھی، وہ بھی ختم ہوجائے گی، جیسے پہلے والے بعض مذاہب میں یہ حکم تھا کہ نجس کپڑے کو کاٹ دیا جائے لیکن اب یہ حکم وجوبی منسوخ ہوگیا لہٰذا اس کا مندوب ہونا یا مباح ہونا بھی باقی نہیں رہا۔

امر مطلق میں مذاہب اربعہ

فصل: الأمر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار؛ لأن "اضْرِبْ" مختصر من أطلب منك الضرب"، والضرب اسم جنس يفيد العموم، ولسؤال السائل في الحج ألعامِناهذا أم للأبد، سأل أقرع بن حابس في الحج ألعامنا هذا أم للأبد، فهم أن الامر بالحج يوجب التكرار، قلنا: اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعيؒ يحتمله، لما قلنا، غير أن المصدر نكرة في موضع الإثبات فيخص على احتمال العموم، وعند بعض علمائنا لايحتمل التكرار إلا أن يكون معلّقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى ﴿وإن كُنتُم جنبًا فطهروا﴾، ﴿وأقم الصلوٰةلدلوك الشمس﴾ قلنا: لزم لتجدد السبب لالمطلق الأمر، وعند عامة علمائنا لايحتملهما أصلاً؛ لأن المصدر فرد إنما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن أومجموع الأفراد؛ لأنه واحد من حيث المجموع، وذا محتمل لايثبت إلا بالنية، لاعلى العدد المحض، أي: لايقع على العدد المحض.

ترجمہ: فصل: امر مطلق بعض کے نزدیک عموم وتکرار کوواجب کرتا ہے، کیونکہ "اضْـــرِبْ "مختصر ہے "أطلب منك الضرب" سے، اورضرب اسم جنس ہے عموم کا فائدہ دیتا ہے اورحج میں سائل کے سوال کی وجہ سے "ألعامنا هذا أم للأبد" اقرع بن حابسؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے حج کے بارے میں پوچھا کہ یہ اسی سال کے لئے ہے یا ہمیشہ کے لئے، انہوں نے یہ سمجھا کہ حج کا حکم تکرار کوواجب کرتا ہے، ہم نے کہا کہ انہوں نے اس کو باقی تمام عبادات پر قیاس کیا اورامام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس وجہ سے جو ہم نے بیان کی، لیکن مصدر نکرہ ہے اور موضع اثبات میں ہے تو عموم کے احتمال کے ساتھ اس میں تخصیص کی جائے گی، ہمارے بعض علماء کے ہاں 'امر' تکرار کا احتمال نہیں رکھتا مگر یہ کہ کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا وصف کے ساتھ خاص ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے ﴿وإن كُنتُم جنباً فاطهروا﴾ اور ﴿وإقم الصلوة لدلوك الشمس﴾ ہم نے کہا کہ یہ تجدد سبب کی وجہ سے لازم ہوا ہے نہ کہ مطلق امر کی وجہ سے، جب کہ ہمارے اکثر علماء کے ہاں "امــر" عموم وتکرار کا بالکل احتمال نہیں رکھتا، کیونکہ مصدر مفرد ہے، اس کا اطلاق واحد حقیقی پر ہوتا ہے جو کہ متیقن ہے، یا افراد کے مجموعے پر، کیونکہ وہ مجموع کی حیثیت سے واحد اعتباری ہے، اور اس میں واحد اعتباری چونکہ احتمال ہوتا ہے، لہٰذا بغیر نیت کے ثابت نہیں ہوگا، (البتہ) اس مصدر کا اطلاق عدد محض پر نہیں ہوتا۔

فصل: الأمر المطلق......

یہ فصل امر مطلق کے بارے میں ہے۔ امر مطلق اس امر کو کہتے ہیں جس میں تعمیم یا تخصیص وغیرہ کا کوئی قرینہ نہ ہو، آیا یہ تکرار و عموم پر دال ہے یا نہیں؟ اس بارے میں کل چار مذہب ہیں:

❶ پہلا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق عموم و تکرار پر دال ہے۔ ۲- دوسرا مذہب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، ان کے ہاں امر مطلق عموم پر دال نہیں لیکن اس میں عموم کا احتمال ہے۔ ۳- تیسرا مذہب ہمارے بعض علماء احناف کا ہے کہ امر مطلق میں عموم و تکرار کا احتمال تب ہوتا ہے جب یہ موصوف بصفۃ یا مشروط بشرط ہو۔ ۴- چوتھا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق نہ تو تکرار و عموم کا تقاضا کرتا ہے اور نہ عموم و تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ یہی ہمارے اکثر علماء کا مذہب ہے۔

① پہلی دلیل یہ ہے کہ "اضربْ" مختصر ہے أطلب منك الضرب سے، اور الضرب مصدر اسم جنس ہے، اسم جنس میں عموم و تکرار کا تقاضہ ہوتا ہے۔

② دوسری دلیل یہ ہے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "أیها الناس قد فرض علیکم الحج فحجُّوا" تو اقرع بن حابس ؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یہ حج کا حکم ہر سال کے لئے ہے یا صرف ایک دفعہ کے لئے، یہاں امر بالحج سے انہوں نے تکرار سمجھا، ان دونوں دلیلوں سے معلوم ہوا کہ امر مطلق عموم و تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

❷ دوسرا مذہب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا تھا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اضرِبْ مختصر ہے أطلب منك ضرباً سے، ضرباً نکرہ في موضع الاثبات ہے، ایسے نکرہ میں تخصیص ہوتی ہے اور یہ عموم کا احتمال بھی رکھتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امر میں عموم و تکرار کا احتمال ہوتا ہے۔

❸ تیسرا مذہب ہمارے بعض علماء کا ہے، کہ امر اگر معلق بشرط ہو یا موصوف بصفۃ ہو تو اس میں عموم و تکرار کا احتمال ہوتا ہے، معلق بالشرط کی دلیل ﴿وإن کنتم جنباً فاطهروا﴾ ہے، یہاں "اطهروا" امر ہے اور یہ جنابت کی شرط کے ساتھ مشروط ہے، اس میں تکرار ہے کہ جب جب جنابت ہو تب تب غسل کا حکم ہوگا، موصوف بصفۃ کی دلیل ﴿أقم الصلوة لدلوك الشمس﴾ ہے، یہ "أقم" امر ہے اور موصوف بصفۃ الدلوک ہے اس میں تکرار ہے کہ جب بھی دلوک شمس ہو تو نماز واجب ہوگی، اس دلیل سے معلوم ہوا کہ اگر "امر" معلق بشرط ہو یا موصوف بصفۃ ہو تو اس میں عموم و تکرار کا احتمال ہوتا ہے۔

④ احناف کے اکثر علماء کا مذہب یہ ہے کہ امر نہ تکرار و عموم کا تقاضا کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ اضرب امر مختصر ہے أطلب منك ضرباً سے۔ اس میں مصدر مفرد ہے، عدد محض نہیں، اور مفرد ایک پر دلالت کرتا ہے چاہے وہ ایک حقیقی ہو یا اعتباری، لہٰذا یہ تکرار و عموم پر دلالت نہیں کرتا، یہ ہماری دلیل بھی ہے اور مذہب اوّل اور ثانی کی دلیل کا جواب بھی۔ باقی مذہب اول کی اقرع بن حابسؓ والی دلیل کا جواب یہ ہے کہ سوال کا باعث امر نہیں بلکہ دوسری عبادات پر قیاس ہے، کیونکہ ہم نماز بار بار پڑھتے ہیں، اور روزے بھی ہر سال رکھتے ہیں، اس سے سوال پیدا ہوا کہ آیا حج بھی اسی طرح ہر سال ہوگا یا زندگی میں صرف ایک دفعہ؟ مذہب ثالث کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہاں تجدد اور تکرار یہ سبب کے تجدد کی وجہ سے ہے، جنابت سبب ہے اور غسل مسبب، جب بھی جنابت لاحق ہوگی، غسل بھی واجب ہوگا، اسی طرح دلوک شمس یہ نماز کا سبب ہے، لہٰذا جب بھی دلوک شمس ہو تو اس کی وجہ سے نماز بھی واجب ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ یہاں معلق بشرط یا موصوف بصفۃ کی وجہ سے تکرار نہیں بلکہ سبب میں تکرار کی وجہ سے حکم میں تکرار ہے۔

مذاہبِ سابقہ کا ثمرۂ اختلاف

ففي: "طلّقي نفسك" يوجب الثلث على الأول، ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعيؒ وعندنا يقع على الواحد، ويصحّ نية الثلث لاالاثنين؛ لأن الثلث مجموع أفراد الطلاق فيكون واحداً اعتبارياً، ولايصح نية الاثنين؛ لأن الاثنين عدد محض ولادلالة لاسم الفرد على العدد، فذكروا هذه المسئلة بياناً لثمرة الاختلاف، ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لايحتمل التكرار إلا أن يكون معلّقاً بشرط، فأوردت هذه المسئلة وهي: "إن دخلت الدارفطلّقي" نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي أن يثبت التكرار، وإنما قلت ينبغي؛ لأنه لارواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على أصلهم، وهو أنه يوجب التكرار، إذا كان معلّقاً بشرط يجب أن يثبت التكرار عندهم، وفي: "إن دخلت الدار فطلقي نفسك" ينبغي أن يثبت التكرار على المذهب الثالث لاعندنا، وقوله تعالى ﴿فاقطعوا أيديهما﴾ لايراد به كل الأفراد إجماعاً، فيراد الواحد فلم يدل على اليسار.

ترجمہ: چنانچہ "طلقي نفسك" میں مذہب اول کے مطابق تین طلاقیں واجب ہونگی جب کہ امام شافعی کے ہاں دوسری اور تیسری کا احتمال ہوگا اور ہمارے نزدیک ایک ہوگی اور تین کی نیت صحیح ہوگی نہ کہ دو

کی۔ کیونکہ تین افرادِ طلاق کا مجموعہ ہے تو یہ واحد اعتباری ہوگا جب کہ دو کی نیت صحیح نہیں کیونکہ دو عدد محض ہے اور اسم مفرد کی دلالت عدد پر نہیں ہوتی، یہ مسئلہ ثمرہ اختلاف کے بیان کے لئے ذکر کیا، اور ہمارے اور ان لوگوں کے درمیان ثمرہ اختلاف ذکر نہیں کیا جو اس بات کے قائل ہیں کہ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا مگر یہ کہ معلق بالشرط ہو، لہٰذا میں نے یہ مسئلہ ذکر کیا کہ (شوہر نے کہا) "إن دخلت الدار فطلقي نفسك" تو اس مذہب کے مطابق چاہئے کہ تکرار ثابت ہو۔ یہاں میں نے "ينبغي" لفظ استعمال کیا کیونکہ اس مسئلہ میں ان حضرات سے کوئی روایت منقول نہیں ہے، لیکن ان کے بیان کردہ اصل "کہ جب امر معلق بالشرط ہو تو تکرار کو واجب کرتا ہے" کے مطابق ضروری ہے کہ ان کے نزدیک تکرار ثابت ہو "إن دخلت الدار فطلقي نفسك" میں نہ کہ ہمارے نزدیک۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول "فاقطعوا أيديهما" میں تمام افراد مراد نہیں ہیں تو ایک مراد ہوگا لہٰذا یہ بائیں ہاتھ کے قطع پر دلالت نہیں کرے گا۔

ففي طلقي نفسك يوجب......

امر مطلق کے بارے میں چار مذاہب آپ کے سامنے بیان ہوئے تھے، یہاں سے ان مذاہب کے ثمرہ اختلاف کو بیان کر رہے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی اپنی بیوی سے کہتا ہے "طلقي نفسك" مذہب اول کے موافق امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے لہٰذا عورت اپنے آپ کو تین تک طلاقیں دے سکتی ہے، مذہب ثانی کے مطابق اس میں ایک طلاق کی نیت بھی درست ہے، دو طلاق کی نیت بھی درست اور تین کی نیت بھی درست ہے، اور مذہب رابع کے موافق عورت اپنے کو صرف ایک طلاق دے سکتی ہے چاہے وہ ایک حقیقی ہو یا حکمی واعتباری۔ ایک حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ وہ حقیقۃً ایک طلاق ہو، اور ایک حکمی واعتباری کا مطلب یہ ہے کہ وہ طلاق حقیقۃً تو ایک طلاق نہ ہو، لیکن حکماً وہ ایک ہو یعنی تین طلاقیں، یہ تین طلاقیں مجموعہ من حیث المجموعہ حکماً ایک طلاق ہے۔ مذہب ثالث اور رابع کے درمیان ثمرہ اختلاف کی مثال عموماً کتابوں میں نہیں دی گئی لیکن ہم نے دی ہے، مثلاً: ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے "إن دخلت الدار فطلقي نفسك" مذہب ثالث کے موافق اس قول کی مخاطب عورت اپنے کو تین تک طلاقیں دے سکتی ہے، اس لئے کہ یہ معلق بشرط ہے، مذہب رابع کے مطابق صرف ایک حقیقی یا حکمی طلاق دے سکتی ہے، یعنی ایک یا تین طلاقیں دے سکتی ہے، البتہ دو عدد محض ہے، لہٰذا یہ عورت اپنے کو دو طلاقیں نہیں دے سکتی۔

مصنفؒ نے اس کے بعد اپنے مذہب کو مزید مضبوط کرنے کے لئے امر کے عدم تکرار پر قرآنی آیت سے استدلال کیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ اس آیت میں "اقطعوا" امر ہے

لیکن اس امر کا تقاضا صرف اتنا ہے کہ دایاں ہاتھ کاٹو اگر بار بار چوری بھی کرے تب بھی بائیں ہاتھ کو نہیں کاٹا جائے گا۔

لیکن بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں السارق اسم فاعل ہے جو مصدر پر لغۃً دال ہے اور یہ تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اس لئے یہاں تکرار نہیں تو انہوں نے السارق سے استدلال کیا اور ہم نے فاقطعوا امر سے۔

مامور بہ کی دو قسموں کا بیان

فصل: الإتيان بالمأمور به نوعان: أداء أي: تسليم عين الثابت بالأمر، وقضاء أي: تسليم مثل الواجب به، وقلنا: في الأوّل الثابت به ليشمل النفل، ويطلق كل منهما على الآخر مجازاً، والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض؛ لأن القربة عرفت في وقتها فإذا فات شرف الوقت لايعرف له مثل إلا بنص، وعند عامة أصحابنا يجب بما أوجب الأداء؛ لأنه لماوجب بسببه لايسقط بخروج الوقت، وله مثل من عنده يصرفه إلى ماعليه فما فات إلا شرف الوقت وقدفات غير مضمون إلا بالإثم إذا كان عامداً لقوله تعالى ﴿فعدةٌ من أيامٍ أُخَرَ﴾ وقوله عليه السلام: "من نام عن صلوة" الحديث، قال الله تعالى ﴿فمنْ كان منكم مريضاً أو على سفرٍ فعدةٌ من أيام أُخَرَ﴾ وقال عليه السلام: "من نام عن صلوةٍ أونَسِيَها فليُصَلِّهَا إذا ذكرها فإن ذلك وقتها"، استدلّ بالآية، والحديث على أن شرف الوقت غير مضمون أصلاً إذا لم يكن عامداً في الترك فإذا ثبت في الصوم والصلاة، وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات المعينة والاعتكاف قياساً.

ترجمہ: فصل: مامور بہ پر عمل پیرا ہونے کی دو قسمیں ہیں، اداء یعنی بعینہ اس چیز کو ادا کرنا جو امر سے واجب ہوئی ہے۔ قضاء یعنی امر سے واجب شدہ کا مثل اداء کرنا۔ ہم نے اول (یعنی اداء) میں الثابت بالامر کہا تا کہ یہ نفل کو بھی شامل ہو، ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر مجازاً اطلاق ہوتا ہے اور قضاء بعض حضرات کے ہاں سبب جدید سے واجب ہوتی ہے کیونکہ یہ قربت تو اپنے وقت میں تھی، پس جب وقت کی فضیلت فوت ہوگئی تو اس کا مثل نص جدید ہی سے معلوم ہوگا، اور ہمارے اکثر علماء کے نزدیک قضاء اس دلیل سے ثابت ہوتی ہے جس نے اداء کو واجب کیا ہے، کیونکہ جب اداء اس سے واجب ہوگئی تو خروج وقت سے یہ ادا ساقط نہیں ہوگی اور اس کے پاس اس کا مثل موجود ہے، وہ اس کو اس کام میں صرف کرے گا جو اس کے ذمے واجب ہے۔ تو اس سے صرف فضیلتِ وقت فوت ہوئی ہے جس کا سوائے گناہ کے کوئی ضمان نہیں جب کہ جان بوجھ کر ہو، اللہ تعالیٰ کے قول ﴿فعدةٌ من أيامٍ أُخَرَ﴾ اور نبی صلی اللہ علیہ

وسلم کے قول "من نام عن صلوة الی اخر الحدیث" کی وجہ سے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدة من أیام أخرَ﴾ "تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر پر ہو، تو اس کے ذمے دوسرے دنوں کی گنتی واجب ہے" یعنی جتنے روزے فوت ہوئے ان کی قضا واجب ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "من نام عن صلوة أو نَسِیَها فلیُصَلِّها إذا ذکرها فإن ذلك وقتها" "جو آدمی نماز سے سو جائے یا اس کو نماز بھول جائے تو جب یاد آئے اس کو پڑھ لے، یہی اس کا وقت ہے" آیت اور حدیث سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ وقت کی فضیلت کا ضمان بالکل بھی نہیں، جب کہ جان بوجھ کر نہ چھوڑا ہو اور جب یہ صوم وصلوۃ میں ثابت ہو گیا، حالانکہ وہ معقول ہیں تو غیر معقول میں بھی قیاس سے ثابت ہوگا، جیسے نذر معین اور اعتکاف وغیرہ۔

فصل: الإتیان بالمأمور به......

یہ فصل مأمور بہ کے بیان میں ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں: ایک اداء، ایک قضاء۔

① اداء یہ ہے کہ جو چیز ثابت بالامر ہے بعینہ اس کو ادا کرے۔

② قضاء یہ ہے کہ جو شیء واجب بالامر ہے اس کا مثل پیش کیا جائے، اور اداء میں لفظ ثابت بالامر اور قضاء میں لفظ واجب بالامر کا اطلاق کیا جاتا ہے، الفاظ کا یہ فرق اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اداء نوافل کو بھی شامل ہو جائے اس لئے کہ نفل ثابت بالامر تو ہے لیکن واجب بالامر نہیں، پھر مجازاً اداء کا اطلاق قضاء پر اور قضاء کا اطلاق ادا پر ہوتا ہے۔

کیا قضاء کے لئے سبب جدید کی ضرورت ہوتی ہے؟

والقضاء یجب بسبب جدید...... یہ ایک قدیم مسئلہ ہے کہ قضاء کے لئے نص جدید کی ضرورت ہے یا نہیں؟ ہمارا مذہب واضح ہے کہ جس امر سے ادا ثابت ہو بعینہ اسی امر سے قضاء ثابت ہوتی ہے، لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ قضاء کے لئے نصِ جدید کی ضرورت ہے، انہوں نے اس پر دلیل یہ پیش کی ہے کہ عبادت میں قربت، وقت کی فضیلت کے ساتھ خاص ہے، جب وقت کی فضیلت نکل گئی تو عبادت میں قربت کے لئے نص جدید کی ضرورت ہے، تاکہ معلوم ہو جائے کہ قربت باقی ہے یا نہیں، اور یہ فضیلتِ وقت ایسی چیز ہے کہ اس کا مثل بغیر نص کے نہیں پہچانا جا سکتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جب ایک چیز انسان کے ذمے میں واجب ہو جاتی ہے تو وقت گزرنے سے وہ ذمے سے ساقط نہیں ہوتی جب تک کہ اس کو ادا نہ کیا جائے، باقی رہی وقت کے گزرنے کی بات کہ وقت کی

شرافت وفضیلت ساقط ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا ضمان کوئی نہیں، البتہ اگر عمداً چھوڑا تو گناہ ہوگا لیکن مامور بہ جو امر کے ذریعے واجب ہوا تھا آپ کے ذمے وہ ابھی تک باقی ہے، یہاں دو باتیں ہیں ایک بات یہ کہ مامور بہ ذمے میں ہے اور دوسری بات یہ کہ وقت کی فضیلت گئی تو گئی اس پر ہمارے پاس دلیل موجود ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدة من أیام أخر﴾(بقره ۱۸۵) یہ روزے کے متعلق ہے اور نماز کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "من نام عن صلوة أو نَسِیَها فلیُصَلِّها إذا ذَکَرَها فإن ذلك وقتها" اس آیت اور حدیث سے دونوں باتیں ثابت ہوتی ہیں، ایک بات یہ ثابت ہوتی ہے کہ صوم وصلوۃ میں سے جو چیز واجب ہوگئی وہ ذمے میں اب بھی واجب ہے، اور دوسری بات یہ ثابت ہوتی ہے کہ جو فضیلتِ وقت گزر گئی اب اس کا کوئی ضمان نہیں کہ انسان اس کو اپنی طرف سے اداء کرے، جب یہ بات صوم وصلوۃ میں ثابت ہوگئی کہ اسکے لئے نص جدید کی ضرورت نہیں تو ان پر منذورات معینہ اور اعتکاف کو قیاس کیا جائے گا، کہ نذرِ معین اور اعتکاف کے سلسلے میں بھی نص جدید کی ضرورت نہیں، جس نص سے اداء واجب ہوا اسی سے قضا بھی واجب ہوگی۔

چند سوالات اور ان کے جوابات

وماذکرنا من النص لإعلام أن ماوجب بالسبب السابق غیر ساقط بخروج الوقت وأن شرف الوقت ساقطٌ لالإیجاب ابتداءً، جواب إشکال مقدر، وهو أن القضاء إنما وجب بالنص، وهو ﴿فعدة من أیام أخر﴾ فیکون واجباً بسبب جدید لابالسبب الذي أوجب الأداء، فقال في جوابه: وماذکرنا من النص لإعلام الی آخره، وأیضاً لایرد قضاء الاعتکاف والمنذورات قیاساً؛ لأن القیاس مظهر لامُثبتٌ.

ترجمہ: ہم نے جو نصوص ذکر کی ہیں تو وہ اس بات کو بتانے کے لئے ہیں کہ سبب سابق سے جو واجب ہوا ہے وہ خروجِ وقت سے ساقط نہیں ہوگا، اور فضیلت وقت ساقط ہوچکی ہے نہ یہ کہ یہ (نصوص) ابتداء ایجاب کے لئے ہیں یہ ایک اشکالِ مقدر کا جواب ہے وہ یہ کہ قضاء تو نص جدید سے واجب ہوتی ہے اور وہ ﴿فعدة من أیام أخر وغیره﴾ ہے، یہ سبب جدید سے واجب ہوگی نہ کہ اس سبب سے جس نے اداء کو واجب کیا ہے، اس کا جواب اس عبارت "و ما ذکرنا من النص لإعلام ......" سے دیا ہے۔ اور یہ بھی کہ اعتکاف اور نذور کی قضاء قیاساً ثابت نہیں ہوتی کیونکہ قیاس مظہر للحکم ہے مثبت للحکم نہیں ہے۔

وما ذكرنا من النص......

یہ عبارت دوسوالوں کا جواب ہے، پہلا سوال یہ ہے کہ جو آیت اور حدیث آپ نے پیش کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قضاء کے لئے نص جدید کی ضرورت ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ قضاء کے لئے نص جدید کی ضرورت ہے بلکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو کچھ پہلے سے ذمے میں واجب ہوا تھا وہ ابھی تک باقی ہے، ہاں فضیلتِ وقت ساقط ہوگئی، لیکن اس کا کوئی ضمان نہیں۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ آپ نے منذورات اور اعتکاف کو صوم وصلوۃ پر کیوں قیاس کیا؟ کیونکہ قیاس حکم کے لئے صرف مظہر ہے مثبت نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس صرف یہ بتانے کے لئے کیا کہ ابھی تک حکم ذمے میں باقی ہے، اور ہم نے یہ قیاس اثبات حکم کے لئے نہیں کیا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

فإن قيل: فعلى هذا الأصل وهو أن القضاء يجب بما أوجب الأداء، إذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف إلى رمضان آخر ينبغي أن يجوز قضاؤه في رمضان آخر قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر؛ لأن القضاء إنما يجب بما أوجب الأداء، والأداء قد أوجبه النذر، والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوماً مخصوصاً بالاعتكاف، فيجوز القضاء في رمضان آخر، قلنا: القضاء هنا يجب بما أوجب الأداء، أي: النذر وهو يقتضي صوماً مخصوصاً بالاعتكاف، لكنّه أي: الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الأول بعارض شرف الوقت فإذا فات هذا أي: عارض شرف الوقت بحيث لايمكن دركه إلا بوقت مديدٍ يستوي فيه الحيوة والموت، وهو من شوّال إلى رمضان آخر عاد إلى الأصل موجباً لصوم مقصود أي: لصوم مخصوص بالاعتكاف، فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت، أوسقوطه يوجب صوماً مقصوداً، وفضيلة الصوم المقصود أحوط من فضيلة شرف الوقت، هذا هومراد فخرالإسلام بقوله: وكان هذا أحوط الوجهين، والإشارة ترجع إلى السقوط في قوله فسقط ماثبت بشرف الوقت

من الزيادة، فالحاصل أن وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت أحوط من الوجه الآخر، وهو أن يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت، كما أن الأداء وجب معه فكأنه يرد عليه أن في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط، فيجيب بأن هذا أحوط من وجوب رعاية شرف الوقت، والدليل على الأحوطية ماقال فخرالاسلام؛ لأن ماثبت بشرف الوقت إلى آخره فمعناه أن شرف الوقت أوجب زيادة وأوجب نقصاناً، فالزيادة هي أفضلية صوم رمضان على صيام سائر الأيام، والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود، فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لماذكر من إمكان الموت قبل رمضان آخر، فينبغي أن يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة أيضاً، وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الأولى، ووجه الأولوية أن العبادة ممايحتاط في إثباته فسقوط النقصان أولى من سقوط الزيادة، وأيضاً سقوط الزيادة، بشرف الوقت إنما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت، والنذر بالاعتكاف أيضاً فإذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور أيضاً بالطريق الأولى. وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود، فعلم أن سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود، ولاشك أن وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود أحوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت؛ إذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود، وهذاالبحث من مشكلات مباحث أصول فخرالاسلامؒ، وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير مافسرت لكن لايخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم أن الدليل الذي استدل به على الأحوطية يدلّ على أن المراد ماذكرت لاما توهّموه، والحمد لله ملهم الصواب.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ اس اصل پر کہ قضاء اس شیٔ سے واجب ہوتی ہے جس سے ادا واجب ہوتی ہے، جب رمضان میں اعتکاف کی نذر مانی اور دوسرے رمضان تک اعتکاف نہیں کیا تو چاہئے کہ دوسرے رمضان میں اس کی قضاء جائز ہو۔ کیونکہ قضاء اس شیٔ سے واجب ہوتی ہے جو ادا کو واجب کرتی ہے اور ادا کو نذر نے واجب کیا ہے، اور رمضان میں اعتکاف کی نذر نے کوئی ایسا روزہ واجب نہیں کیا جو اعتکاف کے ساتھ خاص ہو تو دوسرے رمضان میں قضاء جائز ہونی چاہیے

ہم نے کہا کہ یہاں قضاء اس شیٔ سے واجب ہوئی جو ادا کو واجب کرنے والی ہے یعنی نذر، اور یہ نذر

صوم مخصوص بالاعتکاف کا تقاضا کرتی ہے، لیکن صومِ مخصوص بالاعتکاف فضیلت وقت کے عارض ہونے کی وجہ سے پہلے رمضان میں ساقط ہوگیا۔ پس جب یہ عارض اس طرح ختم ہوگیا کہ اس کا حصول ممکن نہیں رہا مگر ایسے طویل و مدید وقت میں جس میں حیوۃ و ممات دونوں برابر ہیں، اور وہ شوال سے لیکر دوسرے رمضان تک ہے تو یہ نذر اپنی اصل کی طرف لوٹ جائے گی اس حال میں کہ وہ نذر صوم مقصود یعنی صومِ مخصوص بالاعتکاف کے لئے موجب ہوگی تو فضیلت وقت کے سقوط کے ساتھ قضاء کا وجوب زیادہ احتیاط پر مبنی ہے بنسبت اس کے کہ فضیلت وقت کے ساتھ اس کی قضاء ہو، یا یوں کہیئے، کہ شرفِ وقت کا سقوط صومِ مقصود کو واجب کرتا ہے اور صومِ مقصود کی فضیلت زیادہ احتیاط پر مبنی ہے شرف وقت کی فضیلت سے۔ فخر الاسلام کے قول "هذا أحوط الوجهين" کا یہی معنی ہے، اور ان کے قول "فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة" سے سقوط کی طرف اشارہ ہے۔ پس حاصل یہ ہے کہ وجوب قضاء اس زیادتی کے سقوط کے ساتھ جو شرف وقت کے ساتھ ثابت ہوئی ہے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے، بنسبت دوسری وجہ کے، وہ یہ کہ شرف وقت کی رعایت کے ساتھ وجوب قضاء ہو جیسا کہ ادا اس کے ساتھ واجب ہے، گویا اعتراض ہوتا ہے کہ شرفِ وقت کے سقوط میں ترکِ احتیاط لازم آتا ہے۔

اس کا جواب یہ دیا ہے کہ شرفِ وقت کی رعایت سے شرفِ وقت کے سقوط میں زیادہ احتیاط ہے، اور زیادتِ احتیاط پر دلیل فخر الاسلام کا قول ہے: "لأن ما ثبت بشرف الوقت إلى آخره"، اس کا معنی یہ ہے کہ شرف وقت زیادتی کو بھی واجب کرتا ہے اور نقصان کو بھی۔ پس زیادتی یہ ہے کہ صوم رمضان کو باقی تمام ایام کے صیام پر فضیلت حاصل ہے، اور نقصان صومِ مقصود کا واجب نہ ہونا ہے۔ پس جب رمضان گزر گیا تو اس زیادتی کی رعایت کا وجوب ساقط ہوگیا بناء بر مذکور کہ دوسرے رمضان سے قبل حیوۃ و ممات کا امکان ہے، تو چاہئے کہ وہ نقصان بطریق اولی ساقط ہو جس کا جبیرہ اس زیادتی سے ہو رہا تھا اور وہ (نقصان) صومِ مقصود کا انعدام ہے، وجہ اولویت یہ ہے عبادت ایسی چیز ہے کہ جس کے اثبات میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے تو سقوطِ نقصان، سقوطِ زیادت سے زیادہ اولی ہے۔ اور یہ بھی ہے کہ شرف وقت کی زیادت کا سقوط صرف موت کے خوف سے ثابت ہوتا ہے جب کہ سقوطِ نقصان جو کہ صومِ مقصود سے عبارت ہے موت کے خوف اور اعتکاف کی نذر دونوں سے ثابت ہوتا ہے۔

پس جب مذکورہ زیادت ساقط ہوگئی تو نقصان مذکور بھی بطریقِ اولی ساقط ہو جائے گا، اور سقوطِ نقصان

صومِ مقصود کے وجوب سے عبارت ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ شرفِ وقت کا سقوط صومِ مقصود کو واجب کرتا ہے اور بلا شک صومِ مقصود کی فضیلت کے ساتھ قضاء کا وجوب زیادہ احتیاط پر مبنی ہے بنسبت اس کے کہ شرف وقت کی فضیلت کے ساتھ وجوب قضاء ہو، کیونکہ شرفِ وقت کی فضیلت ایسی فضیلت ہے جس کا فوت ہونا اکثر واغلب ہے، بخلاف صومِ مقصود کے۔ یہ اصول فخر الاسلام کی مشکل مباحث میں سے ہے، بعض حواشی میں دونوں وجہوں کی تفسیر میری بیان کردہ تفسیر سے مختلف کی گئی ہے، لیکن ارباب عقول اور ماہرین علوم پر یہ بات مخفی نہیں کہ وہ دلیل جس سے زیادہ احتیاط پر استدلال کیا گیا ہے میرے ذکر کردہ کلام پر دلالت کرتی ہے نہ کہ ان کے تو ہم پر، اللہ تعالیٰ ہی کے لئے تمام تعریفیں ہیں جو کہ سیدھی راہ دکھانے والا ہے۔

فإن قيل فعلى هذا الأصل......

عبارتِ سابقہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہم نے کہا جس نص سے اداء واجب ہوتی ہے، قضاء بھی اسی نص سے واجب ہوتی ہے، قضاء کے لئے نص جدید کی ضرورت نہیں، اس بات کو لیکر معترض کہتا ہے کہ ایک آدمی نے نذر مانی کہ وہ رمضان میں اعتکاف کرے گا لیکن جب رمضان آیا تو اس نے روزے رکھے لیکن اعتکاف نہ کر سکا اب آپ کے قول کے مطابق یوں ہونا چاہیے کہ آئندہ سال جب رمضان آئے تو اس میں وہ اعتکاف کر لے تاکہ قضاء ادا کے مثل ہو اور جس نص سے اداء ثابت ہوئی اسی سے قضاء ثابت ہو، لیکن آپ اس کی اجازت نہیں دیتے اور کہتے ہیں کہ یہ بندہ نفلی روزے رکھ کر اس میں اعتکاف کرے گا، تو یہاں قضاء نفلی روزوں کے ضمن میں اعتکاف کرتے ہوئے ہو رہی ہے نہ کہ رمضان کے روزوں میں اعتکاف کرتے ہوئے، جیسے اداءً واجب تھا، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ آپ زبان سے تو کہتے ہیں کہ جس نص سے اداء ثابت ہوتی ہے اسی سے قضاء ثابت ہوگی، لیکن در پردہ آپ اس کے پوری طرح قائل نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر اصلاً حکم یہ ہے کہ نفل روزوں کے ضمن میں اعتکاف ہو لیکن اس بندے نے رمضان المبارک کا نام لیا تو رمضان المبارک کے مہینے کی برکت اور فضیلت کی وجہ سے ہم نے کہا چلو رمضان میں اعتکاف کر لے، لیکن جب اس نے رمضان المبارک کے روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا، حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا لہٰذا دوبارہ ہٹ کر کسی اور طرف نہ جائے گا، اس پر دلیل یہ ہے کہ جب رمضان کا مہینہ گزر گیا اور اس بندے نے روزے تو رکھ لئے لیکن اعتکاف نہیں کیا تو اس اعتکاف کے لئے دو صورتیں ہو سکتی ہیں ۱- ایک صورت یہ ہے کہ آئندہ رمضان کا انتظار کرے اور اس میں اعتکاف کر لے۔ ۲- دوسری صورت یہ ہے کہ صوم مقصود یعنی نفلی روزوں

کے ضمن میں اعتکاف کرے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ دوسری صورت اولیٰ اور احوط ہے، کیونکہ رمضان کا آنا اور اس کا زندہ رہنا اس کا کوئی اعتبار نہیں، اس لئے کہ درمیان میں گیارہ مہینے ہیں جن میں موت اور زندگی کا کوئی پتا نہیں۔ علامہ فخر الاسلام صاحب نے اس سلسلے میں جو کچھ کہا ہے ہمارا کلام ان کے کلام کا خلاصہ اور نچوڑ ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

فکانه یرد علیه......: سوال یہ ہے کہ آپ کا قول تو احتیاط کے خلاف ہے، کیوں کہ احتیاط اس میں تھی کہ دوسرے رمضان میں اعتکاف کی اجازت دی جاتی تو جیسے نذر مانی تھی اسی طرح پوری ہو جاتی لیکن آپ کہہ رہے ہیں کہ دوسرے رمضان کا انتظار نہ کرے بلکہ نفلی روزے رکھ کر اس کے ضمن میں اعتکاف کرے۔

اس کے جواب کو سمجھنے کے لئے ذرا تھوڑی سی توجہ کی ضرورت ہے، جواب یہ ہے کہ یہ شرفِ وقت کا سقوط شرفِ وقت کی رعایت رکھنے سے احوط ہے، اس احوطیت پر دلیل فخرِ اسلامؒ کا یہ قول ہے کہ شرفِ وقت کی رعایت رکھنے سے دو چیزیں لازم آتی ہیں: ۱- ''زیادت'' جو کہ رمضان المبارک کے مہینے کی وجہ سے حاصل ہو رہی ہے۔ ۲- ''نقصان'' جو کہ صومِ مقصود یعنی نفلی روزوں کے ساقط ہونے سے لازم آتا ہے۔ لہٰذا اگر یہ بندہ رمضان المبارک میں روزوں کے دوران اعتکاف کرتا تو صومِ مقصود یعنی نفلی روزوں کے سقوط کی وجہ سے ''نقصان'' لازم آتا، لیکن فضیلتِ وقت والی ''زیادت'' کے ذریعے سے اس کا جبیرہ ہو جاتا لہٰذا ''نقصان'' نقصان نہ رہتا، وہ ختم ہو جاتا، لیکن جب رمضان المبارک گزر گیا اور اس آدمی نے اس میں روزے رکھے لیکن اعتکاف نہیں کیا تو وہ ''زیادت'' جو فضیلتِ وقت کی وجہ سے حاصل ہو رہی تھی وہ ہاتھ سے نکل گئی، اس لئے کہ یہ رمضان المبارک گزر گیا اور آئندہ رمضان تک گیارہ ماہ کا وقت ہے، جس میں موت کا امکان موجود ہے، لہٰذا اب اس نقصان کو بھی ختم ہو جانا چاہیے، جس کا جبیرہ فضیلتِ وقت کی زیادت سے ہو رہا تھا، نقصان سے مراد ہے نفلی روزوں کا واجب نہ ہونا ہے، بہرحال جب زیادت ساقط ہو تو ''نقصان'' کو بطریقِ اولیٰ ساقط ہونا چاہیے، اس اولویت کی وجہ یہ ہے کہ عبادت کے ثابت کرنے میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے، لہٰذا ''نقصان'' کا ساقط ہونا ''زیادت'' کے ساقط ہونے سے اولیٰ ہے۔

مصنفؒ نے سقوطِ نقصان کی اولویت پر یوں روشنی ڈالی ہے، کہ سقوطِ نقصان کی اولویت کی دو وجہیں ہیں:

۱- سقوطِ نقصان سے صومِ مقصود یعنی نفلی روزے واجب ہو جاتے ہیں جو کہ عبادت ہے اور عبادت کرنا احوط ہے، ترکِ عبادت سے، اور عبادت کا واجب ہونا اولیٰ ہے عبادت کی نفی سے، اور عبادت میں اضافہ بہتر ہے نقصان سے، لہٰذا

معلوم ہوا کہ عبادت میں نقصان کا ساقط ہونا زیادت کے سقوط سے اولیٰ ہے۔

اولیت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ''زیادت'' صرف موت کے خوف کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے، جب کہ ''نقصان'' کے سقوط کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں: ۱- موت کا خوف، ۲- اعتکاف کی نذر۔ اس سے معلوم ہوا کہ ''زیادت'' قلیل السقوط ہے اور ''نقصان'' کثیر السقوط ہے، لہٰذا قلیل السقوط جب ساقط ہو جائے تو کثیر السقوط بطریقۂ اولیٰ ساقط ہوگی، چنانچہ جب ''زیادت'' ساقط ہو تو ''نقصان'' کو بطریقۂ اولیٰ ساقط ہونا چاہیے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شرفِ وقت کا سقوط، صومِ مقصود کو واجب کرتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وجوبِ قضاء، صومِ مقصود کی فضیلت کے ساتھ احوط ہے، اس وجوبِ قضاء سے جو شرفِ وقت کی فضیلت کے ساتھ ہو، اس لئے کہ فضیلتِ وقت کا فوت ہونا، صومِ مقصود کی فضیلت کے فوت ہونے سے زیادہ اور اغلب ہے۔

آخر میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنی بات کرتے ہیں کہ اس مسئلہ کی وضاحت لوگوں نے مختلف طرح سے کی ہے لیکن ذہین اور علوم سے مناسبت رکھنے والے لوگوں پر مخفی نہ ہو کہ جس طرح ہم نے وجہین کی وضاحت کی ہے اس طرح کسی اور نے نہیں کی، اس وجہ کو مختصر طور پر یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ رمضان میں اعتکاف کرنے سے ایک طرف فضیلت کی زیادت ثابت ہوتی ہے تو دوسری طرف صومِ مقصود سے اعتکاف ہٹ جانے کا نقصان ہوتا ہے، البتہ نقصان کا جبیرہ زیادت سے ہو رہا تھا، لیکن جب روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا جس زیادت سے جبیرہ ہو رہا تھا وہ بھی ہاتھ سے نکل گئی، لہٰذا نقصان نہ ہونے دیا جائے اور اعتکاف صومِ مقصود کے ضمن میں کیا جائے۔

اداء کے اقسام کا بیان

والأداء إمّا كامل وهو أن يؤدى بالوصف الذي شرع، كالجماعة، أو قاصر إن لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفرداً، أوشبيه بالقضاء كفعل اللاحق فإنه أداء باعتبار الوقت، وقضاء؛ لأنه يقضي ماانعقد له إحرام الإمام بمثله فكأنه خلف الإمام فعلى هذا إن اقتدى المسافر بمثله في الوقت، ثم سبقه الحدث، ثم أقام إما بدخول مصره ليتوضأ، وإما بنية الإقامة في غير مصره، وقد فرغ إمامه يبنى ركعتين باعتبار أنه قضاء، والقضاء لايتغير أصلاً، لا بالإقامة ولابالسفر وإن لم يفرغ أي: إمامه، وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء، أونوى الإقامة والإمام لم يفرغ، يتم أربعاً؛ لأن نية الإقامة اعترضت على الأداء فصار فرضه أربعاً أو كان هذا

المسافر مسبوقاً أي: كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوٰة الظهر في الوقت مسبوقاً، أي اقتدى بعد ماصلى الإمام ركعةً، فلما تم صلوٰة الإمام نوى المقتدي الإقامة، فإنه يتم أربعاً؛ لأن نية الإقامة اعترضت على قدر ماسبق وهو مؤدٍ هذاالقدر من كل الوجوه؛ لأن الوقت باقٍ ولم يلتزم أداء هذاالقدرمع الإمام حتى يكون قاضياً لما التزم أداء ه مع الإمام أما اللاحق فإنه التزم أداء جميع الصلوٰة مع الإمام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الإمام قاضياً، أوتكلم أي تكلم اللاحق بعد فراغ الإمام أوقبله ونوى الاقامة، يتم أربعاً؛ لأنه أداء فيتغير بالإقامة؛ لأن عليه الاستيناف، فإذا استأنف يكون مؤدياً من كل الوجوه، فنية الإقامة اعترضت على الأداء، فيتم أربعاً.

ترجمہ: اداء یا تو کامل ہوگی اور وہ یہ ہے کہ وصف مشروع بہ کے ساتھ اداء کیا جائے جیسے باجماعت نماز، یا قاصر ہوگی اگر اس کے ساتھ نہ ہو، جیسے منفرد کی نماز اور مسبوق کی اکیلے نماز یا قضا کے مشابہ ہوگی جیسا کہ لاحق کا فعل کیونکہ یہ وقت کے اعتبار سے اداء ہے جب کہ قضاء اس لئے ہے کہ یہ اس نماز کی قضاء کررہا ہے جس کے لئے امام کی تحریمہ منعقد ہوئی تھی، گویا کہ یہ امام کے پیچھے ہے، اسی پر (تفریع ہے کہ) اگر مسافر نے وقت میں مسافر کی اقتدا کی پھر اسے حدث لاحق ہوگیا، پھر وہ مقیم ہوگیا، وضو کے لئے اپنے شہر میں داخل ہونے یا دوسرے شہر میں نیت اقامت سے اس حال میں کہ امام نماز سے فارغ ہوگیا تو یہ دو رکعتوں کی بناء کرے گا اس اعتبار سے کہ یہ قضاء ہے، اور قضاء سفر و اقامت سے تبدیل نہیں ہوتی، اور اگر امام فارغ نہ ہو صورت مسئلہ یہ ہے کہ مسافر وقت میں مسافر کی اقتداء کرے پھر مقتدی کو حدث لاحق ہوجائے اور وضو کے لئے اپنے شہر میں داخل ہو، یا اقامت کی نیت کرلے اس حال میں کہ امام فارغ نہیں ہوا تو یہ چار رکعتیں پوری کرے گا، کیونکہ نیت اقامت اداء پر وارد ہوئی ہے تو اس کا فرض چار (رکعتیں) ہوگا۔

یا یہ مسافر مسبوق ہو یعنی وہ مسافر جس نے مسافر کی اقتداء کی ظہر کی نماز میں اپنے وقت میں وہ مسبوق ہو یعنی امام کے ایک رکعت پڑھنے کے بعد اقتداء کی ہو، پس جب امام نے نماز پوری کی اور مقتدی نے اقامت کی نیت کرلی تو یہ چار رکعتیں پوری کرے گا، کیونکہ نیت اقامت اس حصہ پر وارد ہوئی جس میں وہ مسبوق ہوا اور وہ اس مقدار کو من کل الوجوہ اداء کرنے والا ہے کیونکہ وقت باقی ہے اور اس نے اس حصے کا امام کے ساتھ اداء کا التزام نہیں کیا کہ وہ قضاء کرنے والا شمار ہو، اس وجہ سے کہ اس نے اداء میں امام کا التزام کیا ہے، جہاں تک لاحق کا تعلق ہے تو اس نے پوری نماز کی اداء کا امام کے ساتھ التزام کیا ہے، لہٰذا

اس مقدار میں جس میں اسے حدث لاحق ہوا ہے اور امام کے ساتھ ادا نہیں کر سکا قضاء کرنے والا نہیں ہوگا، یا امام کے فارغ ہونے کے بعد یا پہلے لاحق نے بات کر لی اور اقامت کی نیت کر لی تو چار رکعتیں پوری کرے گا، اس لئے کہ یہ ادا ہے اور اداء اقامت سے تبدیل ہوتی ہے کیونکہ اس پر استیناف واجب ہے، پس جب وہ استیناف کرے گا تو من کل الوجوہ مؤدی ہوگا تو اقامت کی نیت اداء پر وارد ہوئی لہٰذا چار رکعتیں پوری کرے گا۔

اداء کی تین قسمیں ہیں

والأداء إما كامل...... : ادا اور قضاء کی تعریفیں ذکر کرنے کے بعد اب ان کی تقسیم کر رہے ہیں، اداء کی تین قسمیں ہیں: ۱- اداء کامل، وہ یہ ہے کہ حکم جس وصف کے ساتھ واجب ہوا ہو اسی وصف کے ساتھ ادا کیا جائے جیسے نماز باجماعت۔ ۲- ادا قاصر، وہ یہ ہے کہ حکم کو وقت میں پورا تو کیا جائے لیکن جس وصف کے ساتھ واجب ہوا ہے اس وصف کے ساتھ نہ ہو جیسے تنہا نماز پڑھنا۔ ۳- اداء مشابہ بالقضاء، وہ یہ ہے کہ انسان حکم کو وقت کے اندر پورا کرے لیکن جس طرح پورا کرنے کا اس نے التزام کیا تھا اس طرح پورا نہ کر سکے جیسے لاحق آدمی کا فعل۔ لاحق وہ شخص ہے جو امام کے ساتھ نماز کی ابتداء کرے لیکن اس کا وضوء ٹوٹ جائے وہ وضوء کرنے جائے، ایک یا ایک سے زیادہ رکعتیں اس کی رہ جائیں۔ اس کی چھوٹی ہوئی رکعتیں وقت کے اندر ہونے کی وجہ سے اداء ہیں، لیکن قضاء کے ساتھ مشابہ ہیں، اس لئے کہ وہ اس نماز کی قضاء کر رہا ہے، جس کے لئے امام کی تحریمہ منعقد ہوئی تھی، لہٰذا یہ اداء شبیہ بالقضاء ہے۔

اس کو سمجھانے کے لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلے کے چار رخ ذکر کئے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی مسافر ہے جس امام کی اقتداء میں وہ نماز ادا کرنا چاہتا ہے وہ بھی مسافر ہے تو ایسی صورت میں چار رکعت والی نماز دو رکعت ادا کرنی ہوگی، لیکن اگر امام مقیم ہوتا تو یہ مسافر بھی چار رکعات ادا کرتا اور اگر امام مسافر ہوتا اور مقتدی مقیم ہوتا تو پھر بھی یہ مقتدی چار ادا کرتا، اس صورت کو عمومی حالت میں ناپسند کیا گیا ہے، کیونکہ اکثر لوگوں کو حکم معلوم نہیں ہوتا کہ فراغتِ امام کے بعد مقتدی کو کیا کرنا چاہئے۔

❶ بہر حال یہاں صورت یہ ہے کہ امام بھی مسافر ہے اور مقتدی بھی مسافر ہے، مقتدی نے امام کے ساتھ نیت باندھنے کے بعد ایک رکعت پڑھی، پھر اس کا وضوء ٹوٹ گیا، وہ وضوء بنانے کے لئے اپنے شہر میں چلا گیا یا یہ ہے کہ وہیں پر وضوء بنانے لگا اور اس نے یہاں اقامت کی نیت کر لی، جب یہ واپس آیا تو امام فارغ ہو چکا تھا، اس صورت میں یہ صرف دو رکعات نماز پڑھے گا، چار پوری نہیں کرے گا، کیونکہ اس کی نماز اداء شبیہ بالقضاء ہے، کیونکہ

یہ امام کی فراغت کے بعد اداء کر رہا ہے، اس مسئلے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ لاحق کا فعل وقت میں اداء ہونے کی وجہ سے اداء ہے لیکن جس طرح اس نے التزام کیا تھا اسی طرح پورا نہیں کر رہا، اس لئے یہ مشابہ بالقضاء ہے، کیونکہ قضاء اقامت اور سفر سے متغیر نہیں ہوتی یہ تھا مسئلہ کا پہلا رخ......

❷ مسئلہ کا دوسرا رخ یہ ہے کہ اس نے جب اقامت کی نیت کر لی یا اپنے شہر میں وضو کے لئے داخل ہوا، واپس جا کر امام کے ساتھ شریک ہوا، اور امام ابھی تک فارغ نہیں ہوا تھا تو اس کو مکمل چار رکعت اداء کرنی ہوں گی، اس لئے کہ یہ نیت اقامت اداء کو عارض ہوگئی، اور یہ ادا کا وصف بنی ہے، جب نیت اقامت ادا کا وصف بنے تو چار رکعتیں اداء کرنی ہوتی ہیں، لہٰذا چار رکعات مکمل ادا کرے گا۔

❸ مسئلہ کا تیسرا رخ یہ ہے کہ یہ مسافر مسبوق ہو یعنی امام کی ایک رکعت یا زیادہ حصہ اداء کرنے کے بعد نماز میں شامل ہوا ہو، پھر اسکا وضوء ٹوٹا اور وضوء بنانے گیا، وہیں اقامت کی نیت کر لی یا اپنے شہر میں داخل ہوگیا تو یہ مقیم ہو جائے گا لہٰذا اب چار رکعات پوری کرے گا اس لئے کہ نیت اقامت بقدر ما سبق کا وصف بنا ہے اور اس ما سبق میں چونکہ امام اداء کرنے والا ہے اور جب اقامت وصف بنے اداء کے لئے تو پھر چار رکعت ادا کرنی ہیں، اس مسئلے میں لاحق اور مسبوق دونوں کے اعتبار سے فرق کیا گیا ہے، لاحق وہ ہوتا ہے جو امام جیسی نماز اداء کرنے کی نیت کرتا ہے پھر وضوء ٹوٹتا ہے، اور مسبوق وہ ہوتا ہے جو امام جیسی نماز کی نیت نہیں کرتا بلکہ جو حصہ نماز کا باقی ہو امام کے ساتھ اس کو اداء کرنے کی نیت کرتا ہے۔

❹ مسئلے کا چوتھا رخ یہ ہے کہ وہ مسافر جو مسافر کا مقتدی ہے جب اس نے وضوء کر لیا اور اقامت کی نیت کی یا شہر میں داخل ہونے کی وجہ سے مقیم بنا، اب امام کی فراغت سے پہلے یا اس کی فراغت کے بعد اس نے باتیں کر لی تو ایسی صورت میں اس کی نماز ٹوٹ گئی، نئے سرے سے نماز پڑھے گا، ظاہر ہے یہ مقیم ہے لہٰذا چار رکعات پڑھے گا۔

لاحق اور مسبوق کی نماز میں فرق

ولهذا لايقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو أي: لأجل أن اللاحق كأنه خلف الإمام يقرأ ولا يسجد للسهو أي: إذا سهى في القدر الذي لم يصل مع الإمام، لايسجد للسهو كالمقتدى إذا سهى لا يسجد للسهو، **بخلاف المسبوق** فإنه منفرد فيماسبق فيقرأ ويسجد للسهو، **وأما القضاء فإما بمثل معقول كالصلوة للصلوة، وإما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج، وكل مالايعقل**

له مثل قربة لايقضي إلا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والأضحية وتكبيرات التشريق، فإنها على صفة الجهر لم تعرف قربة إلا في هذا الوقت؛ لأن الأصل فيه الإخفاء. قال الله تعالى ﴿واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفةً ودونَ الجَهْرِ﴾ وقال الله تعالى ﴿ادعوا ربكم تضرعاً وخفيةً﴾ فإن كونها قربة مخصوص بزمان.

ترجمہ: اور اسی وجہ سے لاحق قرأت نہیں کرتا اور نہ سجدہ سہو کرتا ہے، یعنی اس وجہ سے کہ لاحق گویا کہ امام کے پیچھے ہوتا ہے قرأت نہیں کرتا اور سجدہ سہو بھی نہیں کرتا، یعنی اس حصہ میں جس میں امام کے ساتھ نہیں تھا اگر بھول گیا تو سجدہ سہو نہیں کرے گا جیسا کہ مقتدی اگر بھول جائے تو سجدہ سہو نہیں کرتا، برخلاف مسبوق کے کہ جس حصے میں مسبوق ہے اس حصہ میں منفرد ہوگا لہٰذا قرأت بھی کرے گا اور سجدہ سہو بھی کرے گا۔

جہاں تک تعلق ہے قضاء کا تو قضاء یا تو مثل معقول سے ہوگی جیسے نماز، نماز کے لئے، یا مثل غیر معقول کے ساتھ ہوگی، جیسے فدیہ، روزے کے لئے اور حج کے لئے خرچ کا ثواب، اور ہر وہ چیز جس کا مثل معقول نہ ہو تو اس کی قضاء صرف نص سے ہوگی، جیسے عرفہ میں قیام، جمرات کو کنکریاں مارنا، قربانی اور تکبیرات تشریق کہ یہ بطور جہر کے شریعت میں قربت معروفہ نہیں ہیں مگر اس وقت مخصوص میں، کیونکہ ان میں اصل اخفاء ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفةً﴾ اپنے رب کو دل میں یاد کر عاجزی کے ساتھ اور آہستہ آواز سے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿ادعوا ربكم تضرعاً وخفية﴾ اپنے رب کو پکارو، عاجزی کے ساتھ اور آہستہ آواز میں۔ ان تکبیراتِ تشریق کا بلند آواز سے پڑھنے کا قربت ہونا اس وقت کے ساتھ مخصوص ہے۔

لاحق اور مسبوق کی نماز میں فرق

ولهذا لا يقرأ اللاحق...... :مسبوق اور لاحق کی نماز میں فرق کے متعلق مصنفؒ نے کہا ہے کہ لاحق کا فعل مقتدی کے فعل کی طرح ہے، لہٰذا لاحق بقیہ نماز اس طرح اداء کرے گا گویا وہ اب بھی امام کے پیچھے ہے، لہٰذا قرأت نہیں کرے گا اور اگر اس سے ایسا فعل صادر ہوا جو سجدہ کو واجب کرتا ہے تب بھی یہ سجدہ سہو نہیں کرے گا، اور مسبوق بقیہ نماز کو پڑھتے ہوئے قرأت بھی کرے گا، اگر سجدہ سہو واجب ہو گیا تو سجدہ سہو بھی کرے گا کیونکہ یہ منفرد کی طرح ہے۔

قضاء کی اقسام ثلاثہ کا بیان

وأما القضاء فإما بمثل معقول......: اداء کی تین قسمیں بیان کی گئیں، اب قضاء کی بھی تین قسمیں ہیں:

① قضاء بمثل معقول: یعنی قضاء ایسے مثل سے ہو کہ مثل اور ممثل کے درمیان مماثلت معقول ہو مثلاً: کسی سے نماز یا روزہ رہ گیا اور نماز روزہ ہی سے قضاء بجالاتا ہے، تو دونوں نمازوں اور دونوں روزوں میں مماثلت معقول ہے۔

② قضاء بمثل غیر معقول: مثلاً: شیخ فانی کا روزہ رہ جائے اور وہ فدیہ ادا کرے تو ظاہر ہے روزہ اور فدیہ کے درمیان مماثلت معقول نہیں، کیونکہ روزہ بھوک کا نام ہے اور فدیہ اشباع یعنی مسکین کے پیٹ کو بھرنے کا نام ہے، اسی طرح ایک شخص پر حج واجب ہے لیکن شیخ فانی ہونے کی وجہ سے وہ حج بذل کرواتا ہے یعنی کسی دوسرے شخص کو خرچ دے کر حج کے لئے بھیجتا ہے، تو حج اور اخراجات کے درمیان مماثلت غیر معقول ہے، یہاں مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ "وثواب النفقة للحج" ہیں یہ درحقیقت ایک اختلاف کی طرف اشارہ ہے، وہ اختلاف یہ ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کی طرف سے حج کرے تو یہ حج اس کی طرف سے ہوگا البتہ اخراجات برداشت کرنے والے کو صرف ثواب ملے گا، اس لئے کہ عبادات بدنیہ میں نیابت جاری نہیں ہوتی، البتہ حج میں مالی عبادت ہونے کا شائبہ موجود ہے، کیوں کہ اس میں زادراہ اور سواری کی طرف احتیاج ہوتی ہے، لہٰذا افعال حج کی مباشرت کی وجہ سے حج مامور بہ کی طرف سے ادا ہوگا، اور اخراجات برداشت کرنے کی وجہ سے آمر یعنی بھیجنے والے کو ثواب ملے گا۔ لیکن احادیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے ظاہر مذہب یہی ہے کہ حج آمر کی طرف سے ہوگا۔

یہاں عبارت میں جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں، وہ ہیں: "وثواب النفقة للحج" یہ الفاظ درست نہیں ہیں، اس لئے کہ یہاں تمثیل بیان ہو رہی ہے، "قضاء" کی یا "مثل" کی اور ثواب نہ تو "قضاء" کی تمثیل ہے اور نہ ہی "مثل" کی، لہٰذا یوں کہنا چاہیے، "والإنفاق للحج" كذا صرّح به المحشي والشارح.

ایک مسئلہ کی وضاحت

وكل ما لا يعقل له مثل......: یہاں سے ایک مستقل مسئلے کو بیان کر رہے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ ہر وہ مامور بہ جس کے لئے کوئی ایسا مثل نہ ہو جس کی قربت معقول ہو تو ایسی صورت میں اس کی قضاء نص جدید کے بغیر درست نہیں، پہلے یہ قاعدہ گزرا تھا کہ قضاء کے لئے ہمارے ہاں نص جدید کی ضرورت نہیں، لیکن یہ صورت اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے۔ ہاں اگر نص جدید یہ بتائے کہ تمہارے ذمے قضاء ہے تو ٹھیک ورنہ اس کی قضاء نہیں، مثلاً: وقوف

عرفہ کا مثل معقول نہیں، اسی طرح رمی جمار، قربانی، تکبیرات تشریق یہ افعال اپنے اوقات سے ہٹ کر دوسرے اوقات میں کرے تو ان کا بھی قربت والا مثل معقول نہیں لہٰذا ان کی قضاء کے لئے نص جدید ہے تو درست ورنہ نہیں۔ تکبیرات تشریق کے بارے میں تفصیل ہے کہ اونچی آواز سے تکبیر کہنا ایام تشریق میں قربت ہے، اس کے علاوہ دیگر اوقات میں اونچی آواز سے قربت نہیں، اس لئے کہ پکار میں اصل آہستگی ہے اور اونچی آواز سے ذکر ان ایام میں تو عبادت اور قربت ہے لیکن دوسرے ایام میں ان کو اس طرح ادا کرنا عبادت اور قربت نہیں، کیونکہ اصل آہستگی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر﴾ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿ادعوا ربكم تضرعاً وخفية﴾.

کلام سابق کی مزید وضاحت

ولايقضى تعديل الأركان؛ لأن إبطال الأصل بالوصف باطل، والوصف وحده لايقوم بنفسه، فلم يبق إلا الإثم، وكذا صفة الجودة أي: لاتقضى؛ لأن إبطال الأصل إلى آخره إذا أدى الزيوف في الزكوة، فإن قيل: فلم أوجبتم الفدية في الصلوة قياساً أي على الصوم، هذا إشكال على قوله: ومالايعقل له مثل قربةً لايقضى إلا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية، فإذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم، وهذا حكم لايدرك بالقياس، فينبغي أن لايقاس عليه غيره، وأما الأضحية فلأن إراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه الأيام ولايدرى أن التصدق بعين الشاة أوبقيمتها هل هومثل لقربة الإراقة أم لا؟ والتصدق بالعين أو القيمة في الأضحيه، قلنا: يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا: بالوجوب احتياطاً فيكون إتياناً بالمندوب أو الواجب ونرجوالقبول فإنه يحتمل أن يكون الفدية واجبةً قضاء للصلوة، وإن لم تكن واجبةً فلا أقل من أن يكون آتياً بالمندوب ومحمدٌ قال: في هذا الموضع نرجوالقبول. وفي الأضحية؛ لأن الأصل في العبادة المالية التصدق بالعين إلا أنه نقل إلى الإراقة تطييباً للطعام وتحقيقاً لضيافة الله، لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو أن الأصل في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت، حتى لم نقل: إن التصدق بالعين في الوقت يجوز في معرض النص، وعملنا به بعد الوقت احتياطاً، فلهذا الإشارة ترجع إلى قوله وعملنابه بعد الوقت إذا جاء العام الثاني لم ينتقل إلى التضحية؛ لأنه لما احتمل جهة إصالته

ووقع الحكم به لم يبطل بالشك.

ترجمہ: اور تعدیل ارکان کی قضاء نہیں، کیونکہ وصف کی وجہ سے ابطالِ اصل باطل ہے اور خود وصف اکیلا قائم ہو نہیں سکتا تو گناہ کے علاوہ کچھ بھی (لازم) نہیں ہوگا، اسی طرح صفت جودت ہے یعنی اس کی بھی قضا نہیں بناء بر مذکور، جب زکوۃ میں کھوٹے دراہم اداء کردے۔ اگر کہا جائے کہ نماز کو روزے پر قیاس کرتے ہوئے کیوں فدیہ واجب کیا گیا؟

یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول پر اشکال ہے کہ جس چیز کا مثل معقول نہ ہو تو اس کی قضاء نص ہی سے ہوگی جب کہ وجوب فدیہ میں نص نہیں پائی گئی جب شیخ فانی سے نماز فوت ہو جائے، اور نص تو روزے میں وارد ہوئی ہے جب کہ یہ ایسا حکم ہے جس کا ادراک قیاس سے ممکن نہیں، لہٰذا اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کرنا چاہیے اور جہاں تک تعلق ہے قربانی کا تو اس لئے کہ ان ایام کے علاوہ میں خون بہانا قربتِ معروفہ نہیں اور یہ معلوم نہیں کہ بعینہ بکری کا صدقہ کرنا یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا آیا وہ خون بہانے کی قربت کے مماثل ہے یا نہیں۔

ہم نے کہا کہ روزے میں عجز کی علت کا احتمال ہے تو ہم نے احتیاطاً وجوب فدیہ کے بارے میں کہا لہٰذا یہ مندوب یا واجب کا اداء کرنا ہوگا اور ہم اللہ تعالیٰ سے قبولیت کی امید رکھتے ہیں، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ فدیہ نماز کی قضاء کے لئے واجب ہو اور اگر واجب نہ ہو تو کم از کم مندوب کا اداء کرنا ہوگا جب کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس جگہ فرمایا ہے کہ "نرجوا القبول"، ہم اللہ تعالیٰ سے اس کی قبولیت کی امید رکھتے ہیں۔ اور قربانی میں اس لئے کہ عبادت مالیہ میں اصل تصدق بعین الشاۃ ہے مگر طعام پاکیزہ بنانے کے لئے اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے ضیافت کے لئے (تصدق بالعین سے) اراقۃ دم کی طرف انتقال ہوا، لیکن ہم نے اس تعلیل ظنی پر عمل نہیں کیا، وہ (تعلیل ظنی) یہ ہے کہ قربانی کے وقت میں عبادت مالیہ میں اصل تصدق بالعین ہے یہاں تک کہ ہم نے یہ نہیں کہا کہ قربانی کے وقت میں تصدق بالعین جائز ہے اور وقت کے بعد ہم نے احتیاطاً اس پر عمل کیا اسی وجہ سے "اشارہ" وعملنا به بعد الوقت" کی طرف ہے جب دوسرا سال آیا تو حکم اراقۃ دم کی طرف منتقل نہیں ہوگا کیونکہ جب تصدق بالعین میں جہتِ اصالت کا احتمال ہے اور حکم اس کی طرف منتقل بھی ہو چکا تو اب یہ حکم شک سے باطل نہیں ہوگا۔

ولا يقضى تعديل الأركان......

یہ اسی مسئلہ کا تسلسل ہے اور دو مسئلے بطور تفریع یہاں ذکر کر رہے ہیں۔

❶ مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص سے تعدیل ارکان رہ گئی، تعدیل ارکان ایک واجب اور ضروری امر ہے لیکن تعدیل ارکان کے لئے ایسا مثل نہیں جس کی قربت معقول ہو، لہٰذا ان کی قضاء نہیں اس لئے کہ اگر اس کی قضاء کرے گا تو اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں:

① ایک صورت یہ ہے کہ پوری نماز دوبارہ دہرائے لیکن یہ درست نہیں، اس لئے کہ نماز اصل ہے اور تعدیل ارکان وصف ہے اور اصل کو وصف کی وجہ سے باطل کرنا باطل ہے، لہٰذا نماز کا دہرانا باطل ہے۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ صرف تعدیل ارکان کو ادا کرے یہ بھی نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ وصف قائم بنفسہ نہیں ہوتا، لہٰذا صرف اس کی قضاء بغیر اصل کی قضاء کے ممکن نہیں، جب قضاء الوصف مع الأصل بھی باطل ہے اور قضاء الوصف بدون الاصل کو بھی باطل قرار دیا گیا تو صرف اس کے ذمے گناہ باقی رہے گا۔

❷ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے زکوۃ میں زیوف ادا کردیئے، ایسی صورت میں دوبارہ اس کے ذمے جودت کے ساتھ زکوۃ نہیں آئے گی، اس لئے کہ اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں ۱- ایک صورت یہ ہے کہ دوبارہ زکوۃ ادا کرے، یہ درست نہیں، اس لئے کہ اس میں صفت کے لئے اصل کو باطل کرنا ہے۔ ۲- دوسری صورت یہ ہے کہ صرف جودت ادا کرے یہ بھی درست نہیں، کیوں کہ یہ تو وصف ہے اور وصف قائم بالغیر ہوتا ہے یہ تنہا قائم نہیں ہوسکتا۔

سوال وجواب کا سلسلہ

فإن قيل فلم أوجبتم......: دو مسئلوں کو لے کر معترض نے اعتراض کیا ہے کہ آپ نے کہا جس مامور بہ کے لئے ایسا مثل نہ ہو جس کی قربت معقول ہو، تو اس کی قضاء نہیں ہوتی الا بنص جدید ولا یقاس علیہ غیرہ، یہ زبان سے تو آپ نے کہا لیکن عملی طور پر آپ بھی اس کی قضاء بھی کرتے ہیں اور اس پر قیاس کرتے ہیں، اور یہ بات دو مسئلوں سے معلوم ہوتی ہے۔

❶ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ صلوۃ وصوم میں مماثلت نہیں، لیکن آپ صوم پر صلوۃ کو قیاس کرتے ہوئے صوم کی طرح صلوۃ میں فدیہ کو جائز قرار دیتے ہیں ہیں، کہ اگر کسی شخص کی نمازیں رہ جائیں اور وہ مرجائے تو جس طرح روزوں کا فدیہ دیا جاتا ہے شیخ فانی کی طرف سے، اسی طرح نمازوں کا بھی فدیہ دیا جائے گا، حالانکہ روزوں کا فدیہ خود غیر معقول ہے تو اس پر نمازوں کے فدیہ کو کیوں قیاس کیا گیا؟

مصنف نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ دراصل فدیہ میں دو احتمال ہیں ۱- فدیہ مختص بالصوم ہو، ۲- فدیہ عجز

عن العبادۃ کی وجہ سے ہو، احتمال ثانی کے اعتبار سے جس طرح صوم کے لئے فدیہ لازم ہے، اسی طرح صلوۃ کے لئے بھی لازم ہوگا، احتمال اول کے اعتبار سے فدیہ احتیاطاً مستحب ہے واجب نہیں، لہٰذا ہم نے فدیہ کا حکم بایں طور دیا ہے کہ یا تو یہ واجب کو اداء کرنا ہے اور یا مستحب کو اداء کرنا ہے، اسی وجہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ہم اللہ سے قبولیت کی امید رکھتے ہیں، یعنی چاہے بطورِ واجب قبول ہو چاہے بطورِ مستحب قبول ہو۔

❷ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ قربانی غیر معقول شیء ہے لہٰذا اس کی قضاء نہیں ہونی چاہئے، لیکن آپ کہتے ہیں کہ جس کے ذمے قربانی واجب ہے اگر وہ قربانی نہ کر سکا تو بعینہٖ بکری صدقہ کرے یا قیمت دے دے؟ یعنی اس کی قضاء بجالائے؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل چیز تو بعینہٖ بکری صدقہ کرنا ہے لیکن قربانی کے ایام اللہ تعالیٰ کی ضیافت کے ایام ہیں، اور ان ایامِ ضیافت کی وجہ سے حکم قربانی کی طرف پلٹ گیا، لیکن جب قربانی کے ایام میں قربانی نہ کر سکا تو پھر حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا۔ اس میں بھی دو احتمال ہیں ۱-تصدق بعین الشاۃ اصل ہو، ۲-قربانی اصل ہو، احتمال ثانی پر ایام اضحیہ میں عمل ہوا کہ ضیافۃ اللہ کے ایام ہیں، جب وہ ایام گزر ے تو احتمالِ اول پر عمل ہوا الاحتمال انہ الاصل، البتہ قربانی کے ایام میں ہم اس احتمال مظنون پر اُس نص کی موجودگی میں عمل نہیں کر سکتے جو قربانی کو واجب کرنے کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے۔

قضاء کی قسم ثالث کا بیان

وإما قضاء يشبه الأداء، عطف على قوله: وإما بمثل غير معقول كما إذا أدرك الإمام في العيد راكعاً كبر في ركوعه أي: كبر تكبيرات الزوائد، فإنه وإن فات موضعه، وليس لتكبيرات العيد قضاء؛ إذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالأداء.

ترجمہ: جہاں تک تعلق ہے، اداء شبیہ بالقضاء کا "وإما قضاء......" کا "إما بمثل غير معقول" پر عطف ہے جیسے کوئی شخص عید کی نماز میں امام کو حالت رکوع میں پائے تو تکبیرات زائد رکوع میں ادا کرے، اس لئے کہ اگرچہ تکبیرات کا محل فوت ہوگیا ہے لیکن ان کی قضاء نہیں ہے، کیونکہ ان کا کوئی ایسا مثل نہیں جو کہ قربت ہو، لیکن رکوع کو چونکہ قیام کے ساتھ مشابہت ہے تو یہ شبیہ بالاداء ہوگا۔

وإما قضاء يشبه الأداء......

قضاء مشابہ بالاداء: یہ قضاء کی تیسری اور آخری قسم ہے، مثال اس کی یہ ہے کہ ایک آدمی عید کی نماز میں

دیر سے پہنچا، بایں طور کہ اس سے تکبیراتِ عید رہ گئیں تو وہ رکوع میں تکبیرات عید کہہ دے گا، یہ ایک اعتبار سے قضاء ہے کہ قیام کے بجائے رکوع میں تکبیرات عید کہہ رہا ہے، لیکن مشابہ بالاداء بھی ہے کہ رکوع کی حالت بھی قیام کی سی ہے ظاهراً؛ لأن فيه قيام نصف الجسم، وحكماً؛ لأن مدرك الركوع مدرك الركعة.

حقوق العباد میں "اداء" کی اقسام

وحقوق العباد أيضاً تنقسم إلى هذا الوجه، فالأداء الكامل كرد عين الحق في الغصب، والبيع، والصرف، والسلم، لما عقد الصرف والسلم، يجب له بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة، فكان ينبغي أن يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاءً إذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة، لئلا يكون استبدالاً في بدل الصرف والمسلم فيه؛ لأن الاستبدال فيهما حرام. والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولاً بجناية أو دين أو غيرهما، بأن كان حاملاً أو مريضاً، حتى إذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفةؒ، وعندهما هذا عيب، وهو لا يمنع تمام التسليم، وكأداء الزيوف إذا لم يعلم به صاحب الحق، حتى لو هلك عنده بطل حقه أصلا لما مرّ. والأداء الذي يشبه القضاء كما إذا أمهر أباها فاستحق، صورة المسئلة أن يكون أب المرأة عبداً لرجل، فتزوجها ذلك الرجل على أن المهر أبوها فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على الزوج، ولم يقض بها القاضي، حتى ملكه ثانياً، فمن حيث أنه عين حقها أداء، أي: تسليم الزوج إليها أداء فلا يملك منعه، أي: إذا طلبت المرأة من الزوج أن يسلم أباها إليها لا يملك الزوج أن يمنعه منها، ومن حيث أن تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء، روي أن رسول الله ﷺ دخل على بريرة، فأتت بريرة بتمر، والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه السلام: ألا تعجلين لنا من اللحم نصيباً، فقالت: هو لحم تصدق علينا يا رسول الله! فقال عليه السلام: "هي لك صدقة و لنا هدية" فقد جعل تبدل الملك موجباً لتبدل العين حكماً، مع أن العين واحد، ولأن حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث أنه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير أصلاً كلحم الخنزير فإنه حرام لعينه ونجس لعينه، أما إذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار، فإذا تبدل الاعتبار تبدل هذا

المجموع، و قد أراد بالعين هذا المجموع أي الذات مع الاعتبار؛ لأن العين الذي تعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع، فلا يعتق قبل تسليمه إليها، ويملك الزوج إعتاقه و بيعه قبله، أي: بيع العبد قبل تسليمه إليها.

ترجمہ: حقوق العباد بھی اس طرح تقسیم ہوتے ہیں پس ادائے کامل جیسے غصب میں بعینہ اس مغصوب شی کا لوٹانا اسی طرح بیع صرف اور سلم میں جب عقد صرف وسلم کیا تو بدل صرف، اور مسلم فیہ اس کے ذمہ واجب ہوگا، لہٰذا مناسب یہ تھا کہ بدل صرف اور مسلم فیہ کو حوالہ کرنا قضاء ہوتا، کیونکہ عین اور دین میں فرق ہوتا ہے لیکن شریعت نے اس کو بعینہ وہی واجب قرار دیا جو ذمہ میں تھا تا کہ بدل صرف اور مسلم فیہ میں استبدال نہ ہو، کیونکہ ان میں استبدال حرام ہے۔ اور ادائے قاصر جیسے مغصوب اور مبیع کو جنایت یا دین وغیرہ میں مشغول کر کے لوٹانا یہاں تک کہ اگر اس سبب کی وجہ سے وہ مبیع یا شیءمغصوبہ ہلاک ہوگئی تو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قبضہ ٹوٹ جائے گا۔

جب کہ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے ہاں یہ عیب ہے جو کہ تمامیت تسلیم کے لئے مانع نہیں ہے، جیسا کہ کھوٹے سکوں کا ادا کرنا جب کہ صاحب حق کو معلوم نہ ہو یہاں تک کہ اگر وہ ضائع ہو جائیں تو اس کا حق بالکل ختم ہو جائے گا بنا بر مذکور۔ اور اداءشبیہ بالقضاء جیسے کسی نے عورت کا مہر اس کا ''غلام باپ'' مقرر کیا پھر اس میں کسی کا استحقاق ثابت ہوا، صورت مسئلہ یہ ہے کہ عورت کا باپ کسی مرد کا غلام ہو، اس آدمی نے عورت سے شادی کی، اس پر کہ اس کا مہر اس کا ''غلام باپ'' ہوگا، پھر اس میں کسی کا استحقاق ثابت ہوا یہاں تک کہ اس غلام کی قیمت شوہر پر عورت کے لئے واجب ہوگئی، ابھی تک قاضی نے قیمت کا فیصلہ نہیں کیا تھا کہ پھر وہ اس غلام کا دوبارہ مالک بن گیا تو اس اعتبار سے کہ یہ بعینہ اس عورت کا حق ہے لہٰذا یہ اداء ہوگی یعنی شوہر کا اس عورت کو اس کا ''غلام باپ'' حوالے کرنا، چنانچہ یہ اس کو منع نہیں کر سکتا یعنی اگر عورت شوہر سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ اس کو اس کا باپ حوالے کر دے تو شوہر منع نہیں کر سکتا۔ اور اس اعتبار سے کہ تبدلِ ملک، تبدلِ عین کو واجب کرتا ہے قضاء ہے، روایت میں ہے کہ نبی علیہ السلام حضرت بریرہؓ کے ہاں تشریف لے گئے، حضرت بریرہؓ نے کھجوریں پیش کیں اس حال میں کہ ہانڈی گوشت سے ابل رہی تھی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا اس گوشت میں سے ہمارا حصہ نہیں کروگی؟ تو حضرت بریرہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ! یہ گوشت مجھ پر صدقہ کیا گیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تیرے لئے صدقہ اور

ہمارے لئے ہدیہ ہے۔

لہٰذا تبدل ملک کو حکماً تبدل العین کا موجب قرار دیا باوجود یکہ عین ایک ہی ہے اور اس لئے کہ جب شریعت کا حکم کسی شیء کے ساتھ حلت وحرمت وغیرہ کی حیثیت سے متعلق ہو، کہ وہ مملوک ہے نہ کہ بحیثیت ذات متعلق ہو (تو اس چیز کی ملک تبدیل ہونے سے اس کا حکم تبدیل ہو جاتا) یہاں تک کہ اگر حکم بحیثیت ذات متعلق ہو تو کبھی بھی وہ حکم متغیر نہیں ہوگا، جیسے خنزیر کا گوشت کیونکہ یہ حرام لعینہ اور نجس لعینہ ہے، ہاں اگر حکمِ شریعت اس ذات کے ساتھ بحیثیت اعتبار متعلق ہو تو جب اعتبار تبدیل ہوگا، یہ مجموعہ تبدیل ہوگا اور عین سے یہی مجموعہ یعنی ذات مع الاعتبار مراد ہے، کیونکہ وہ عین جس کے ساتھ حکمِ شریعت متعلق ہوا وہ یہی مجموعہ ہے۔ پس یہ غلام عورت کو حوالہ کرنے سے قبل آزاد نہیں ہوگا جب کہ شوہر اس کو حوالہ کرنے سے پہلے آزاد بھی کرسکتا ہے اور بیچ بھی سکتا ہے۔

و حقوق العباد أيضاً تنقسم:......

اداء اور قضاء کی قسمیں حقوق اللہ میں بیان کردی گئیں ہیں، اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اداء اور قضاء کے یہ اقسام حقوق اللہ کی طرح حقوق العباد یعنی بیوع وغیرہ میں بھی جاری ہوتے ہیں، حقوق العباد میں اداء کی تین قسموں کی مثالیں:

❶ ادائے کامل کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے ایک شی کو غصب کرلیا اور بعد میں کوئی عیب لگائے بغیر واپس کردیا، اسی طرح جس چیز کو فروخت کیا تو مبیع کو کوئی عیب لگائے بغیر حوالہ کردیا، اسی طرح بیع صرف میں بدل صرف کو کوئی عیب لگائے بغیر حوالہ کردیا اسی طرح بیع سلم میں جو مسلم فیہ ہے اس کو بغیر کسی عیب کے حوالہ کردیا، تو یہ ادائے کامل ہے۔ آخری دو قسموں میں ذرا سی تفصیل ہے، بظاہر تو ہونا یہ چاہئے کہ بدل صرف اور مسلم فیہ کے حوالہ کرنے کو قضاء قرار دیا جائے اس لئے کہ بدل صرف اور مسلم فیہ بوقت بیع متعین نہیں ہوتا، لہٰذا جب یہ اداء کیا جائے تو گویا یہ عین نہیں بلکہ مثل ہے، اس کو قضاء کہنا چاہئے، لیکن شریعت نے اس کو عین قرار دیا ہے تاکہ لوگ ان میں تبدیلی نہ کریں کیونکہ ان میں تبدیلی کرنا حرام ہے، اس وجہ سے ان کو اداء کی قسموں میں شمار کیا گیا۔

❷ ادائے قاصر کی مثال یہ ہے کہ کسی شی کو غصب کرنے کے بعد قرض میں مشغول کر کے واپس کردیا یا کوئی لونڈی تھی اس کو حاملہ بنا کر واپس کردیا، اسی طرح بیع میں مبیع کو قرض میں مشغول کر کے دیا، اگر یہ شی اس عیب کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو تسلیم ٹوٹ جائے گی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس چیز کا پورے کا پورا ضمان لیا جائے گا،

البتہ صاحبین کے نزدیک جتنا عیب لگایا ہے اس کا ضمان لیا جائے گا پورے مغصوب یا پورے مبیع کا ضمان نہیں لیا جائے گا، ادائے قاصر کی ایک اور مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے قرض خواہ کو کھوٹے سکے دیئے، اور صاحب حق کو معلوم نہیں ہوا، اب اگر یہ دراہم ودنانیر صاحب حق کے ہاں ضائع ہو جائیں تو ایسی صورت میں اس کا حق باطل ہو جائے گا، گویا اس نے لیا ہی نہیں، یہ طرفین کا مذہب ہے، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ صاحب حق کہیں سے کھوٹے سکے لائے، اس کے حوالے کرے اور صحیح لے لے۔

۳ اداء مشابہ بالقضاء کی مثال یہ ہے کہ ایک خاتون کا باپ ایک آدمی کے ہاں غلام ہے، اس خاتون نے اپنے باپ کے آقا سے اس شرط پر شادی کر لی کہ وہ آدمی اس خاتون کو اس کا ''غلام باپ'' بطور مہر دے گا، خدا کا کرنا ایسا ہوا کہ کوئی اور حقدار اس کا نکل آیا کہ بھائی یہ تو میرا غلام ہے، پھر ابھی تک قاضی نے یہ فیصلہ نہیں سنایا کہ شوہر کے ذمے اس عورت کے لئے اس ''غلام'' کی قیمت کے بقدر مال ہے، اس سے پہلے دوبارہ یہ شخص اس کا مالک بنا، اس صورت میں اس ''غلام'' کو عورت کے حوالے کرنا یہ اداء ہے لیکن اس کو قضاء سے مشابہت ہے، اداء اس اعتبار سے ہے کہ جس ''غلام'' کو مہر بنایا تھا بعینہ وہی غلام دیا جا رہا ہے، اس ادا کا تقاضا یہ ہے کہ جب بیوی مانگے تو شوہر اس کو روک نہیں سکتا، دوسری طرف اس کو قضاء سے بھی مشابہت ہے اس طور پر کہ یہ پہلے زید کا ''غلام'' تھا، پھر عمرو نے دعوی کیا اور یہ ''غلام'' اس کی مِلک میں چلا گیا، پھر دوبارہ زید کی ملک میں آیا، لہٰذا ملک کے بدلنے سے عین بدل گیا، اب یہ ہے کہ ملک بدلنے سے عین کس طرح بدلتا ہے تو اس سلسلے میں ایک روایت سے استدلال کیا جاتا ہے، جو درج ذیل ہے:

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بریرہؓ کے پاس تشریف لائے، حضرت بریرہؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کھجوریں رکھیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ دیکھ رہے تھے کہ ہانڈی میں گوشت ابل رہا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گوشت میں ہمارا کوئی حصہ نہیں ہے؟ انہوں نے کہا کہ یہ صدقہ کا ہے، آپ نے فرمایا آپ کے لئے صدقہ ہے ہمارے لئے ہدیہ ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبدیلی ملک کو حکماً تبدیلی عین قرار دیا، باوجودیکہ عین ایک ہی ہے۔ دوسری ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ حلت اور حرمت کسی کی ذات سے تو واسطہ ہو جاتے ہیں لیکن من حیث الذات نہیں بلکہ وصف ملک کے اعتبار سے، جب وصفِ شیئ یعنی ملک تبدیل ہو تو حکم بھی تبدیل ہو جائے گا، لیکن اگر حکم شریعت من حیث الذات کسی شیئ سے متعلق ہو تو پھر وہ تبدیل نہیں ہوتا، جیسے خنزیر کا گوشت حرام اور نجس عین ہے، یہ کبھی بھی حلال اور پاک نہیں ہوتا، بہرحال جب شریعت کا حکم کسی ذات سے متعلق ہو بحیثیت اعتبار تو جب اعتبار تبدیل ہو، اس کے ساتھ یہ مجموعہ یعنی ذات مع الاعتبار بھی تبدیل ہوگی، یہاں ''تبدلِ العین'' میں ''عین'' سے

مراد: ذات مع الاعتبار ہے، اس لئے کہ وہ عین جس سے شریعت کا حکم متعلق ہوتا ہے، وہ یہی مجموعہ ہے۔ ان تمام باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خاتون کا باپ جب زید کے پاس تھا تو یہ اور تھا اور جب عمرو نے دعوی کر دیا اور غلام اس کے پاس چلا گیا، اب دوبارہ زید کے پاس آیا تو یہ عین نہیں بلکہ مثل ہے لہٰذا مشابہ بالقضاء ہو گیا۔ جب یہ مشابہ بالقضاء ہے تو اس کا ایک اثر یہ ہے کہ جب تک شوہر اس کو اس خاتون کے حوالے نہیں کرے گا تب تک یہ ''غلام'' آزاد نہیں ہوگا، اس کا دوسرا اثر یہ ہے کہ اگر وہ آقا اس غلام کو عورت کے حوالہ کرنے سے پہلے آزاد کرنا چاہتا ہے تو یہ آزادی واقع ہوگی۔

ماقبل کی مزید تفصیل اور حقوق العباد میں ''قضاء'' کی اقسام کا بیان

وإن قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه، و من الأداء القاصر ما إذا أطعم المغصوب المالك جاهلاً، وعند الشافعيؒ لا يبرأ عن الزمان؛ لأنه مأمور بالأداء لا بالتغرير، و ربما يأكل الإنسان في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله، ولنا أنه أداء حقيقة وإن كان فيه قصور، فتم بالإتلاف، وبالجهل لا يعذر، والعادة المخالفة للديانة لغو، وهو أن يأكل في موضع الإباحة فوق ما يأكل من ماله. والقضاء بمثل معقول إما كامل، كالمثل صورة ومعنى، وإما قاصر كالقيمة إذا انقطع المثل أو لا مثل له؛ لأن الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي في المعنى، فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل، ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل، وهو مثل كامل، وبين القتل فقط، وهو قاصر، فعندهما لا يقطع؛ لأنه إنما يقتص بالقطع إذا تبين أنه لم يسر، فإذا افضى إليه يدخل موجبه في موجب القتل، المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع، وهو القصاص؛ إذ القتل أتم موجب القطع، المراد بالموجب هنا الأثر الحاصل بالقطع في محله، فصار كما إذا قتله بضربات، قلنا: هذا من حيث المعنى أي: هذا الذي ذكر أن القتل أتم أثر القطع، فاتحد الجناية، فيتحد موجبهما، إنما هو من حيث المعنى، أما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا؛ لأن الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد، فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص، وإنما يدخل في جزاء المحل أي: إنما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل أرش الموضحة في دية الشعر، وهذا؛ لأن الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو أثر القطع

کما یتم، قال اللّٰہ تعالیٰ﴿وما أکل السبع إلا ما ذکّیتم﴾ جعل القتل ماحیا أثرَ الجرح، فھذا منع لقولہ: إن القتل أتم أثر القطع، وإنما لا یجب أي: القصاص، جواب عن قولہ فصار کما إذا قتلہ بضربات بتلك الضربات إذ لا قصاص فیھا.

ترجمہ: اور اگر قاضی نے قیمت کا فیصلہ کیا پھر وہ اس کا مالک بن گیا تو اس عورت کا اس غلام میں حق لوٹ کر نہیں آئے گا۔ اور اداء قاصر میں سے یہ ہے کہ شیء مغصوب مالک کو کھلا دی حالانکہ اسے معلوم نہیں، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں یہ غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا کیونکہ اس کو اداء کرنے کا حکم ہے نہ کہ دھوکہ دینے کا، اور کبھی انسان اباحت کی جگہ میں اپنے مال کی بنسبت زیادہ کھاتا ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ حقیقتاً اداء ہے اگر چہ اس میں کچھ قصور اور نقصان ہے تو وہ (مالک کے) کھالینے سے پورا ہو جائے گا، اور لاعلمی کوئی عذر نہیں اور وہ عادت جو دیانت کے مخالف ہو لغو ہے (اس کا کوئی اعتبار نہیں) اور وہ یہ کہ اباحت کی جگہ اپنے مال کی بنسبت زیادہ کھائے۔

مثل معقول سے قضاء یا تو کامل ہوگی جیسے مماثل صورۃ ومعنی یا قاصر ہوگی جیسے قیمت جب کہ مثل منقطع ہو جائے یا اس شی کا مثل ہی نہ ہو، کیونکہ صورت کا حق تو عجز کی وجہ سے فوت ہو گیا اور صرف معنی میں حق رہ گیا پس قضاءِ قاصر، صرف قضاءِ کامل سے عجز کی صورت میں واجب ہوگی، لہٰذا ہاتھ کاٹنے اور پھر قتل کرنے میں ولی کو ہاتھ کاٹنے اور پھر قتل کرنے میں اختیار ہوگا اور یہ مثل کامل ہے اور صرف قتل کرنے میں جب کہ یہ قاصر ہے، پس صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں ہاتھ کو کاٹا نہیں ہوگا کیونکہ ہاتھوں کے کاٹنے کا قصاص اس وقت ہوتا ہے جب عدم سرایت ظاہر ہو جائے، پس جب ہاتھ کاٹنا قتل کی طرف مفضی ہوا تو ہاتھ کاٹنے کا موجب، قتل کے موجب میں داخل ہوگا۔ یہاں موجب سے مراد وہ ہے جو قطع وقصاص سے ثابت ہوتا ہے اور وہ قصاص ہے، کیونکہ قتل موجبِ قطع کو تام کر دیتا ہے، یہاں موجب سے مراد وہ اثر ہے جو قطع سے حاصل ہوتا ہے، تو اس طرح ہوا جیسا کہ وہ اس کو مختلف ضربوں سے قتل کرے۔

ہم نے کہا کہ یہ معنی کے اعتبار سے ہے، یعنی یہ مذکور کہ قتل اثر قطع کے لئے متمم ہے اور جنایت متحد ہو جائے گی تو ان دونوں کا موجب بھی متحد ہوگا یہ بات معنی کے اعتبار سے ہے۔ ہاں جزاء فعل میں باعتبار صورت اتحاد نہیں، کیونکہ فعل جو کہ قطع وقتل ہیں صورت میں متعدد ہیں تو فعل کی جزاء بھی متعدد ہوگی اور وہ قصاص ہے اور جزائے محل میں ایک جنایت کا موجب دوسری جنایت کے ضمان میں داخل ہوتا ہے، یعنی

جزء کا ضمان کل کے تحت جزائے محل میں داخل ہوتا ہے، جیسا کہ سر کے زخم کا ضمان دیت شعر میں داخل ہوتا ہے، کیونکہ دیت جزائے محل ہے اور قتل کبھی قطع کے اثر کو ختم بھی کرتا ہے جیسا کہ کبھی تام کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وما أكل السبع إلا ما ذكيتم﴾ (اور جو درندے کھالیں مگر یہ کہ تم اس کو ذبح کرلو) یہاں قتل کو زخم کا اثر مٹانے والا بنایا ہے، یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول "إذ القتل أتم موجب أثر القطع" کا جواب ہے اور "إنما لا يجب القصاص" امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول "فصار كما إذا قتله بضربات" کا جواب ہے، یعنی ان ضربوں سے قتل کرنے کی وجہ سے قصاص اس لئے واجب نہیں ہوتا کہ ان ضربوں میں (الگ الگ) قصاص ہے ہی نہیں۔

وإن قضى القاضي بقيمته......

شروع میں ایک بات کہی گئی تھی کہ قضائے قاضی صادر ہونے سے پہلے یہ آقا مالک بن گیا، تو ایک اعتبار سے یہ "ادا" ہے، کہ یہ بعینہ عورت کا حق ادا کیا جا رہا ہے، اور ایک اعتبار سے یہ "قضاء" ہے کہ ملک تبدیل ہونے سے حکماً یہ غلام بھی تبدیل ہوا اور بعینہ یہ عورت کا حق ادا نہیں ہو رہا، بلکہ اس کا مثل ادا ہو رہا ہے، لیکن اس کی دوسری صورت لیکر مصنف فرماتے ہیں اگر ایسا ہوا کہ قاضی صاحب کا فیصلہ صادر ہوا اور قاضی صاحب نے کہا تیرے ذمے عورت کے لئے اس غلام کی قیمت ہے پھر اس کے بعد زید دوبارہ مالک بن گیا تو اس صورت عورت کا اس غلام میں کوئی حق نہیں لیکن اگر وہ پھر بھی دے دے تو یہ قضاء کامل کی مثال بنے گی، نہ کہ اداء مشابہ بالقضاء کی۔

ومن الأداء القاصر......: یہاں سے اداء قاصر کی ایک مثال بیان کر رہے ہیں کہ کسی نے ایک آدمی کی کوئی چیز غصب کرلی اور اس کو پھر دھوکے سے کھلا دی تو ہم کہتے ہیں یہ اداء ہے، لہٰذا اب صاحب حق کو اپنا حق مانگنے کی اجازت نہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دھوکہ ہے، لہٰذا صاحب حق کو مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ بہت دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ انسان دوسروں کے ہاں اتنا کھاتا ہے کہ اپنے گھر میں اتنا نہیں کھاتا۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اصل چیز ہے حوالہ کر دینا البتہ اس حوالگی میں ذرا قصور ہے، لیکن پھر بھی یہ اداء ہی ہے، اس لئے اس چیز کو کھا کر ہضم کرنے سے یہ قصور ختم ہو جائے گا۔ باقی جو آپ نے کہا کہ بعض دفعہ انسان دوسروں کے گھر اتنا کھاتا ہے جتنا اپنے گھر نہیں کھاتا، یہ دیانت کے خلاف ہے کہ اپنے گھر کم کھائے اور دوسروں کے گھر زیادہ کھائے "وهذا لا يصدر من المؤمن من حيث هو هو"، لہٰذا ایسی عادت لغو ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔

حقوق العباد میں قضاء کی قسمیں

والقضاء بمثل معقول...... : اس سے پہلے اداء کی مثالیں حقوق العباد سے دی گئی تھیں، اب قضاء کی مثالیں حقوق العباد سے دی جارہی ہیں:

قضاء بمثل معقول کی دوصورتیں ہیں: ۱- کامل، ۲- قاصر، اگر مثل صورۃ ومعنیٰ ہوتو کامل ہے اور اگر مثل صرف معنیٰ ہوتو قاصر ہے، جیسے کسی چیز کا مثل نہ ہونے یا مثل منقطع ہونے کی وجہ سے قیمت ادا کرنا۔ تو جب تک شیٔ صورۃ ومعنیٰ ممکن ہوتو وہاں پر کامل کا حکم دیا جائے گا، اس مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مثال دی ہے کہ ایک آدمی کسی کے ہاتھوں کو کاٹتا ہے اور پھر اس کو قتل کرتا ہے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ قاتل کا فعل متعدد ہے لہٰذا اولیاء مقتول کو اختیار ہوگا کہ وہ پہلے اس قاتل کے ہاتھ کاٹیں اور پھر قتل کریں یا یہ کہ ہاتھ کاٹے بغیر قتل کردیں، پہلی صورت میں ''مثل کامل'' سے قضاء ہے اور دوسری صورت میں ''مثل قاصر'' سے قضاء ہے۔ یہ اختیار اس لئے ہے کہ یہاں ''مثل کامل'' یعنی قطع اور قتل کا مجموعہ ممکن ہے، لہٰذا ولی مقتول کو شرعاً یہ حق دیا جائے گا پھر اس کی مرضی وہ جیسے چاہے بدلہ لے۔ صاحبین فرماتے ہیں قطع کا قصاص الگ تھلگ اس وقت لیا جاتا ہے جب کہ یہ معلوم ہو کہ یہ قطع مفضی الی القتل نہیں ہے، اور جب یہ معلوم ہوا کہ قطع مفضی الی القتل ہے تو اس قطع کا قصاص قتل کے قصاص میں شامل اور داخل ہوجائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں قتل قطع کے اثر کی تکمیل کرتا ہے۔ یہاں تداخل ہوگا، جیسے کہ ایک آدمی کسی کو مار مار کر جان سے ماردیتا ہے تو اس کا بدلہ صرف قتل ہی ہوتا ہے، صاحبین نے اس زیرِ بحث مسئلہ کو مذکورہ مسئلہ پر قیاس کیا؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آپ نے یہ کہا کہ قتل، قطع کے اثر کی تکمیل کرتا ہے، جس کی وجہ سے دونوں جنایتوں میں اتحاد ہوجاتا ہے، لہٰذا دونوں کے موجب میں بھی اتحاد ہوگا، یہ بات محل کے لحاظ سے تو کہی جاسکتی ہے، البتہ فعل کی جزاء میں ظاہری صورت کے اعتبار سے یہ بات نہیں کہی جاسکتی، اس لئے کہ فعل متعدد ہے تو پھر قصاص بھی متعدد ہونا چاہیے، یہاں دو چیزیں ہیں، ایک ہے فعل اور دوسرا محل، جب فعل میں تعدد ہو تو پھر اس کی سزاء میں بھی تعدد ہونا چاہیے اور جب محل میں تعدد ہو تو ایسی صورت میں تداخل ہوجاتا ہے اور جو مسئلہ زیرِ بحث ہے اس میں فعل متعدد ہے، لہٰذا یہاں تداخل نہ ہوگا، اور جو مثال آپ نے پیش کی ہے، اس میں محل میں تداخل ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی کسی کے سر میں زخم لگاتا ہے جس سے اس کے سر کے بال ختم ہوجاتے ہیں وہ گنجا ہوجاتا ہے۔

یہاں اس سے صرف بالوں کی دیت لی جائے گی اور زخم کا بالوں تداخل ہوگا کیونکہ یہاں محل ایک ہے۔صاحبین نے قتل بضربات پر قیاس کیا تھا، اس کا جواب امام ابوحنیفہ کی طرف سے یہ ہے کہ قتل بضربات میں صرف قتل کی اجازت ہے اس لئے کہ یہاں پر ہر ضرب کے لئے قصاص جائز نہیں بلکہ قصاص کو سب ضربات کے مجموعہ قتل پر رکھیں گے، اور مانحن فیہامسئلۃ میں ایسا نہیں، لہٰذا آپ اس کو ضربات مختلفہ پر قیاس نہیں کر سکتے۔درمیان میں صاحبین نے ایک اور دلیل دی ہے کہ دیکھیں قتل قطع کی تکمیل کرتا ہے لہٰذا صرف قتل کا حکم دیا جائے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات درست نہیں، اس لئے کہ قتل ہمیشہ قطع کی تکمیل نہیں کرتا کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قتل قطع کا اثر مٹا دیتا ہے، مثلاً اللہ کا ارشاد ہے "وما أكل السبع إلا ما ذكيتم" درندوں نے ایک جانور کو زخمی کر دیا اور وہ مر گیا تو اس کا گوشت حرام ہے، لیکن زخموں کے بعد اگر آپ نے مرنے سے پہلے ذبح کر کے قتل کر دیا تو اس میں حلت کا حکم آ جاتا ہے، یہاں قتل نے قطع کے اثر کو مٹا دیا لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ قتل قطع کی تکمیل کرتا ہے یہ بات ہر جگہ میں درست نہیں۔

نوٹ: یہاں صاحبین کی دلیل میں دو جگہ لفظ "موجب" استعمال ہوا ہے، ایک جگہ "يدخل موجبه في موجب القتل" ہے، یہاں "موجب" کا معنی قصاص ہے۔اور دوسری جگہ "إذ القتل أتم موجب القطع" ہے یہاں "موجب" بمعنی اثر کے ہے۔

قضاء بمثل غیر معقول کا بیان

وإذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة؛ لأنه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء، أي قضاء القاضي، وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ، وعند أبي يوسف يوم الغصب، و عند محمد رحمهما الله تعالىٰ يوم الانقطاع. والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم، فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورةً ومعنىً، وهو القصاص، خلافاً للشافعي رحمه الله، فإن عنده وليّ الجناية مخير بين القصاص وأخذ الدية، وإنما شرع أي: المال عند عدم احتماله أي: القصاص منة على القاتل، بأن سلم نفسه، وعلى القتيل بأن لم يهدر حقه بالكلية. وما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص، قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله، فالآن نذكرها في حقوق العباد ليتفرع عليها فروعها.

ترجمہ: جب مثل منقطع ہو جائے تو خصومت کے دن کی قیمت قاضی کے فیصلے سے واجب ہوگی، کیونکہ

اس وقت اداء کامل سے عجز متحقق ہوگا، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں یوم غصب، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں یوم انقطاع کی قیمت واجب ہوگی۔

وہ قضاء جو غیر معقول مثل سے ہو، اس کی مثال ہے: نفس کا ضمان مال متقوم سے ادا کرنا، تو مثل معقول صورۃً ومعنیً کے احتمال کے وقت مثل غیر معقول واجب نہیں ہوگی، اور (مثل معقول صورۃ ومعنی) وہ قصاص ہے، برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے کہ ان کے ہاں ولی جنایت کو قصاص اور دیت لینے میں اختیار ہوگا، اور قصاص کا احتمال نہ ہونے کی صورت میں قاتل پر احسان کرتے ہوئے مال مشروع کیا گیا ہے کہ اس کی جان بچ گئی اور مقتول پر بھی احسان کرتے ہوئے مال مقرر کیا گیا ہے کہ اس کا حق بالکل ضائع نہیں ہوا۔

جس کا مثل معقول نہ ہو تو نص ہی سے اس کی قضاء ہوگی یہ مسئلہ حقوق اللہ میں ذکر کیا گیا ہے اب ہم اس کو حقوق العباد میں (دوبارہ) ذکر کر رہے ہیں تا کہ اس کی فروعات اس پر متفرع ہو سکیں۔

وإذا انقطع المثل يجب القيمة......

قضاء قاصر کا بیان ہے بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز مثلی کسی نے غصب کر لی اس کے بعد وہ غیر مثلی بن گئی، مثلاً آج غصب کیا، چار دن کے بعد وہ چیز ناپید ہوگئی، امام صاحب کے نزدیک خصومت والے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غصب والے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور امام محمد فرماتے ہیں انقطاع کے دن والی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ آج غصب ہوا چار دن کے بعد ناپید ہوا مزید چار دن کے بعد اس کے سلسلے میں غاصب اور مغصوب منہ کے درمیان لڑائی ہوگئی تو امام ابو یوسف کے ہاں یوم الغصب کا اعتبار اس لئے ہوگا کہ جب بازار سے اس شیئ کا مثل منقطع ہوا تو یہ شیئ غیر مثلی بن گئی، اب ''مثل'' ایک طرح سے اصل ہے اور قیمت خلیفہ ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ جو ''اصل'' واجب ہونے کا سبب ہے وہی ''خلیفہ'' کے وجوب کا سبب ہے، ''اصل'' کے وجوب کا سبب یوم الغصب تھا، چنانچہ ''خلیفہ'' کے وجوب کا سبب بھی یوم الغصب ہے، لہٰذا یوم الغصب والی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ امام محمد یومِ انقطاع کا اعتبار اس لئے کرتے ہیں کہ ''قیمت'' کی طرف صیرورت اس وقت ہوتی ہے کہ جب ''مثل'' اداء کرنے سے عجز ثابت ہو، یہ عجز، بازار سے اس شیئ کے انقطاع سے متحقق ہوگا، لہٰذا اس شیئ کے انقطاع کے آخری دن کا اعتبار ہوگا، جس دن یہ شیئ لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہوگئی، لہٰذا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خصومت کے دن کا اعتبار اس لئے کرتے ہیں کہ اس دن قضاءِ قاضی سے اس کا اظہار ہو رہا ہے کہ اب وہ اتیان بالمثل سے مکمل طور پر عاجز ہے۔

والقضاء بمثل غير معقول......: قضاء کی پہلی قسم تفصیلاً آپ کے سامنے آ گئی اب دوسری قسم ۲- قضاء بالمثل غیر معقول کی مثالیں بیان کی جارہی ہیں، جیسے نفس کے بدلے میں دیت کے طور پر مال دیا جاتا ہے، ان میں مماثلت نہیں، ہم کہتے ہیں کہ قضاء بمثل غیر معقول یہ قضاء قاصر ہے کامل نہیں، لہٰذا جب تک کامل ممکن ہو تو اس وقت تک قاصر کا اعتبار نہیں ہوگا، لہٰذا قصاص جب تک ممکن ہو تو دیت کا حکم نہ لگایا جائے گا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اولیاء مقتول کو اختیار ہے چاہے دیت لیں چاہے قصاص، ہم کہتے ہیں دیت قضاء قاصر ہے اور یہ بامرِ مجبوری واجب کردی جاتی ہے کہ جب قصاص کا حکم نہیں لگ سکتا تو مال واجب ہوتا ہے، تاکہ مقتول پر یہ احسان ہو کہ اس کی جان رائیگاں نہ جائے اور قاتل پر بھی احسان ہو کہ اس کی جان بچ گئی۔

وما لا يعقل له مثل......: یہ بہت پرانا مسئلہ ہے کہ جس شيئ کے لئے مثل معقول نہ ہو تو اس کی قضاء صرف نص جدید سے ہوگی۔

ماقبل پر تفریع

فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم؛ لأنها غير متقومة؛ إذ لا تقوم بلا إحراز، ولا إحراز بلا بقاء، ولا بقاء للأعراض، فإن قيل: كيف يرد العقد عليها أي: إن لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الإجارة على المنافع، قلنا: بإقامة العين مقامها، فإن قيل: هي في العقد متقومة أي: المنافع في العقد مال متقوم لتقوّمها في عقد النكاح؛ لأن ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز إلا به أي: بالمال المتقوم، قال الله تعالىٰ ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ و يجوز أي: ابتغاء البضع بمنفعة الإجارة فتكون منفعة الإجارة في عقد النكاح مالاً متقوماً فتكون في نفسها كذلك أي: لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة؛ لأن ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوماً، و لأن تقومها ليس لاحتياج العقد إليه، هذا دليل آخر على قوله فتكون في نفسها كذلك؛ لأن العقد قد يصح بدونه كالخلع، فإن منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد، وإن كانت متقومة في حال الدخول في العقد فمع أنها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد، و هو عقد الخلع، فعلم أن العقد لا يحتاج إلى تقومها، فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد، ولما ثبت تقومها في العقد تكون في نفسها متقومة.

ترجمہ: پس منافع کا ضمان مالِ متقوم سے ادا نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ غیر متقوم ہیں اس لئے کہ (کسی چیز کی بھی) احراز اور ذخیرہ کرنے کے بغیر کوئی قیمت نہیں اور احراز بغیر بقاء کے نہیں ہو سکتا جب کہ اعراض کو بقاء نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ منافع پر عقد کیسے صحیح ہوگا؟ یعنی منافع اگر متقوم نہیں تو اجارہ کے وقت منافع پر عقد کیسے صحیح ہوگا، ہم نے کہا عین کو ان کے قائم مقام بنانے سے۔

اگر کہا جائے کہ یہ عقد میں متقوم ہیں یعنی منافع عقد میں مال متقوم ہیں، کیونکہ نکاح کے وقت متقوم ہوتے ہیں کیونکہ ابتغاء بضع جو کہ نکاح ہے مالِ متقوم کے بغیر جائز نہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ جب کہ ابتغاء بضع منفعت اجارہ سے جائز ہے تو منفعتِ اجارہ نکاح کے وقت متقوم ثابت ہوئی ((منفعت اجارہ سے مراد یہ ہے کہ کہا جائے یہ میرا غلام ایک سال تیری خدمت کرے گا اور یہی تیرا مہر ہے۔ تو اس غلام کی خدمت منفعت اجارہ ہے)) یہ منافع في نفسها بھی متقوم ہونگے، یعنی جب منافع عقد میں متقوم ہیں تو اپنی ذات میں بھی متقوم ہونگے، کیونکہ جو چیز متقوم نہیں وہ ورودِ عقد کے وقت بھی متقوم نہیں بن سکتی اور اس لئے کہ منافع کا تقوم عقد کی احتیاج کی وجہ سے ہے، یہ معترض کے قول "فتكون في نفسها" پر دوسری دلیل ہے۔ کیونکہ عقد تو اس کے بغیر بھی صحیح ہے جیسا کہ خلع، کہ بضع کے منافع عقد سے خروج کی حالت میں غیر متقوم ہیں اگرچہ دخول في العقد کی حالت میں متقوم ہیں تو باوجودیکہ یہ حالت خروج میں غیر متقوم ہیں لیکن پھر بھی عقد میں ان کا تقابل مال سے صحیح ہے اور وہ عقد خلع ہے تو معلوم ہوا کہ عقد تقومِ منافع کا محتاج نہیں تو ان کا عقدِ نکاح میں متقوم ہونا ضرورت عقد کی وجہ سے نہیں، اور جب عقد میں ان کا تقوم ثابت ہوگیا تو یہ اپنی ذات میں بھی متقوم ہونگے۔

فلا يضمن المنافع......

یہ ماقبل والے مسئلہ اور قاعدہ پر تفریعات ہیں کہ منافع کا مثل معقول نہیں لہٰذا ان کا کوئی ضمان بھی نہیں، معترض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ جو گھر کرائے پر بکتے ہیں ان میں ''منافع دار'' ہی بکتے ہیں تو پھر یہ منافع کیسے متقوم نہیں؟ دراصل منافع کے بارے میں ایک لمبی تقریر ہے وہ یہ ہے کہ منافع متقوم نہیں، کیونکہ تقوم بغیر احراز اور ذخیرہ کرنے کے ممکن نہیں، اور ذخیرہ کرنا بغیر بقاء کے ممکن نہیں، اور منافع از قبیلِ اعراض ہیں ان کے لئے بقاء نہیں، لہٰذا منافع مال متقوم نہیں۔ معترض نے کہا گھر کرائے پر دینا منافع ہی کو بیچنا ہے، یہ اجارہ کیسے صحیح ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عین منافع کا قائم مقام ہو جاتا ہے، گویا کہا گیا کہ یہ گھر میں نے ایک ماہ کے لئے ۱۰۰ روپے میں ان کو دے دیا۔ معترض نے ایک اور اعتراض کر دیا ہے کہ نکاح کی صورت میں بھی منافع کی قیمت ہے اس طرح کہ منافع کو مہر بنایا جاتا ہے، مثلاً میرا یہ غلام یا باندی بطور مہر ایک سال تک آپ کی خدمت کرے گی، یا کوئی غلام کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور مہر کے طور پر اپنی یک سالہ خدمات پیش کرتا ہے، یہاں منافع مہر بن رہے ہیں ان باتوں سے یہ معلوم ہوا کہ جس وقت نکاح ہو رہا ہوتا ہے اس وقت منافع متقوم ہوتے ہیں اور آپ کہہ رہے ہیں منافع متقوم نہیں اور جو شيء عقد کے وقت متقوم ہو تو وہ عام حالت میں بھی متقوم ہوتی ہے اب اس کے لئے دو پوائنٹ ہیں ا- ہم نے دیکھا کہ عقد نکاح کے وقت منافع متقوم ہیں حالانکہ جو شيء متقوم نہیں ہوتی وہ عقد کی وجہ سے بھی متقوم نہیں ہوتی لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ منافع ہر حال میں متقوم ہیں ۲- منافع کا متقوم ہونا یہ عقد کی کوئی احتیاج اور ضرورت نہیں، چنانچہ عقد خلع کے وقت منافع متقوم نہیں ہوتے اس کے باوجود عقد خلع ہو جاتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ منافع کا متقوم ہونا یہ عقد کی کوئی ضرورت نہیں، اور جب، حالانکہ عقدِ نکاح کے وقت منافع متقوم ہوتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ منافع شيء متقوم ہے۔ یہاں بطورِ وضاحت صاحبِ توضیح نے ایک بات ارشاد فرمائی ہے کہ منافع دخول في العقد کے وقت متقوم ہوتے ہیں اور خروج عن العقد کے وقت ان کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔

سابق اشکال کا جواب

قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضاء، هذا منع لقوله: إن ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوماً بل يصير في العقد متقوماً بالرضاء، بخلاف القياس، لما بينا أنه لا تقوم بلا إحراز، فلا يقاس عليه، فيشمل معنيين: أحدهما أنه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد، والثاني أنه لا يقاس كون المنافع مقابلة بالمال في الغصب على كونها مقابلة بالمال في العقد، لهٰذا أي: لكون التقوم في العقد بخلاف القياس و هذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الأول، وقوله: وللفارق أيضاً، وهو الرضاء، دليل على بطلان القياس بالمعني الثاني، فإن له أثراً في إيجاب المال مقابلاً بغير المال. ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص إذا قضى القاضي به ثم رجع، هذا تفريع آخر على قوله: وما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص، وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص، فقضى القاضي بالعفو، ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا، ولا غير ولي القتيل إذا قتل

القاتل أي: لا يضمن غيرولي القتيل إذا قتل القاتل؛ لأن الشهود و قاتل القاتل لم يفوتوا لولي القتيل شيئاً إلا استيفاء القصاص و هو معنى لا يعقل له مثل.

ترجمہ: ہم نے کہا کہ عقد میں منافع کا متقوم ہونا رضاء سے ثابت ہوا ہے، یہ معترض کے اس قول کا جواب ہے کہ جو شیٔ متقوم نہ ہو تو وہ عقد سے متقوم نہیں ہوتی (ہم نے جواب دیا کہ منافع عقد میں اپنی ذات کے اعتبار سے متقوم نہیں ہوتے) بلکہ یہ عقد میں رضاء سے متقوم ہوتے ہیں، خلافِ قیاس، بناء بر مذکور کہ تقوم بغیر احراز کے نہیں ہوتا۔ پس اس پر قیاس نہیں ہوگا تو یہ لفظ دو معنوں کو شامل ہوگا ایک غصب میں تقومِ منافع کو، عقد میں تقومِ منافع پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اور دوسرا یہ کہ غصب میں تقابل المنافع بالمال کو، عقد میں تقابل المنافع بالمال پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اسی وجہ سے یعنی کہ عقد میں تقومِ منافع خلاف قیاس ہے، یہ معنی اول کے اعتبار سے بطلان قیاس پر دلیل ہے، اور "وللفارق......" معنی ثانی کے اعتبار سے بطلان قیاس پر دلیل ہے کہ فارق کی وجہ سے بھی اور وہ رضاء ہے کیونکہ رضاء کو ایجابِ مال في مقابلة غیر المال میں بڑا دخل ہے۔ اور شاہد جب گواہی دے کہ ولی نے قصاص معاف کر دیا اور قاضی نے اس کا فیصلہ کر دیا پھر گواہ نے رجوع کر دیا تو گواہ پر کوئی ضمان نہیں ہوگا یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول "ومالا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص" پر تفریع ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہ گواہی دیں کہ ولیِ مقتول نے قصاص معاف کر دیا، پس قاضی نے معافی کا فیصلہ کر دیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو یہ گواہ ضامن نہیں ہونگے۔ اور نہ ہی غیر ولی ضامن ہوگا جب قاتل کو قتل کر دے یعنی مقتول کے ولی کے علاوہ کوئی شخص قاتل کو قتل کر دے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ گواہوں نے اور قاتل کے قاتل نے ولیِ مقتول سے سوائے قصاص لینے کے کوئی چیز ضائع نہیں کی جب کہ قصاص ایک معنوی چیز ہے جس کی مثل معقول نہیں ہے۔

قلنا تقومها في العقد......

اشکالِ سابق کا جواب یہ ہے کہ نکاح کے وقت منافع کا متقوم ہونا یہ فریقین کی رضاء کی وجہ سے ہے لیکن یہ خلافِ قیاس ہے، جب منافع کا متقوم ہونا عند النکاح خلافِ قیاس ہے تو عند الغصب منافع کے متقوم ہونے کو اس پر قیاس نہ کیا جائے گا، "فلا يقاس عليه" کے الفاظ کی تشریح دو طرح سے کی گئی ہے۔ ۱- عقد نکاح میں منافع کا متقوم ہونا خلاف قیاس ہے لہٰذا اس پر غصب میں منافع کے متقوم ہونے کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔ ۲- عقدِ نکاح میں منافع کا بمقابلہ مال ہونا چونکہ خلاف قیاس ہے لہٰذا اس پر غصب میں منافع کا بمقابلہ مال ہونے کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

پہلے والے معنی کے اعتبار سے بطلانِ قیاس پر دلیل یہ ہے کہ چونکہ عقدِ نکاح میں منافع کا متقوم ہونا خلاف قیاس ہے لہٰذا غصب میں منافع کا متقوم ہونا اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اور دوسرے معنی کے اعتبار سے بطلانِ قیاس پر دلیل یہ ہے کہ دونوں میں فرق موجود ہے کہ نکاح میں رضامندی ہوتی ہے اور غصب میں رضامندی نہیں ہوتی، لہٰذا عقدِ نکاح پر قیاس کرتے ہوئے غصب کی صورت میں منافع کا تقابل مال سے نہیں ہوگا۔

ولا یضمن الشاهد بعفو الولي...... یہ دوسری تفریع اس بات پر ہے کہ جس کا مثل معقول نہ ہو تو اس کا ضمان وقضاء نص کے بغیر نہیں ہے۔ تفریع یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ ''زید'' کا جو بھائی قتل ہوا تھا تو ''زید'' نے اس کے قاتل پر سے قصاص کو معاف کر دیا ہے، قاضی صاحب نے ''عمرو'' قاتل کو رہا کر دیا، بعد میں ان دونوں گواہوں نے کہا کہ ہم اس گواہی سے رجوع کرتے ہیں، ہم سے غلطی ہوگئی، ہمارے نزدیک ان دونوں سے کچھ نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ انہوں نے استیفاء قصاص کا نقصان کیا ہے۔ اور استیفاء قصاص یعنی قصاص لینا، ایسی چیز ہے کہ اس کا مثل نہیں، لہٰذا اس کا کوئی ضمان نہیں ہے۔ ایک اور تفریع ''بکر'' کے بھائی کو ''زید'' نے قتل کیا تھا جس کی بناء پر ''بکر'' کو قصاص کا حق تھا، لیکن وہاں ''عمرو'' اٹھتا ہے اور ''زید'' کو قتل کر دیتا ہے تو ہم کہتے ہیں قاتل کے قاتل سے کچھ نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ اس نے صرف استیفاء قصاص کا نقصان کیا ہے اور اس کا کوئی مثل نہیں، لہٰذا اس پر کوئی ضمان نہیں، کیوں کہ استیفاء قصاص ایک امر معنوی ہے، مال اس کا مثل نہیں ہے، مال تو صرف ہدر دم سے بچنے اور قاتل کی جان بخشی کے لئے واجب ہوتا ہے جب قصاص ممکن نہ ہو۔

حقوق العباد میں قضاء کی تیسری قسم

والقضاء الشبيه بالأداء كالقيمة فيما إذا أمهر عبداً غير معين، فإنها قضاء حقيقة لكن لما كان الأصل مجهولاً من حيث الوصف، ثبت العجز أي: عن أداء الأصل وهو تسليم العبد، فوجب القيمة، فكأنها أصل، ولما كان أي: الأصل وهو العبد معلوماً من حيث الجنس، يجب هو أي: الأصل وهو العبد فيتخير بينه و بين القيمة، وأيهما أدى تجبر على القبول، وأيضاً الواجب من الأصل الوسط، وذا يتوقف على القيمة، فصارت أصلاً من وجه، فقضاؤها تشبه الاداء.

ترجمہ: اور قضاء شبیہ بالاداء جیسے قیمت، جب کوئی بندہ غیر معین غلام کو مہر میں دے تو یہ حقیقتاً قضاء ہے، لیکن جب اصل باعتبار وصف مجہول ہے تو اصل کے اداء سے عجز ثابت ہو جائے گا اور وہ غلام کا حوالہ کرنا

ہے، لہٰذا قیمت واجب ہوگی گویا کہ یہ قیمت اصل ہے، جب اصل جنس کے اعتبار سے معلوم ہے تو اصل جو کہ غلام ہے واجب ہوگا، لہٰذا غلام اور قیمت کے درمیان اختیار ہوگا جو بھی ادا کردے عورت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اور یہ بھی ہے کہ اصل کے اندر متوسط واجب ہے جب کہ یہ متوسط ہونا قیمت پر موقوف ہے تو یہ قیمت من وجہ اصل ہوگی لہٰذا اس کی قضاء اداء کے مشابہ ہوگی۔

والقضاء الشبيه بالأداء......

قضاء مشابہ بالاداء کی حقوق العباد سے مثال دے رہے ہیں کہ ایک آدمی کسی خاتون سے شادی کرتا ہے، کہ مہر میں تجھے غلام دوں گا، یہ غلام مجہول الوصف ہے، مجہول الوصف ہونے کی وجہ سے غلام نہیں دیا جاسکتا، لہٰذا فیصلہ کیا جائے گا کہ غلام کی قیمت دے دے، یہ قیمت بعینہ وہ نہیں جس پر نکاح ہوا تھا بلکہ اس کا مثل ہے اس وجہ سے یہ قضاء ہے، لیکن اس کو اداء سے بھی مشابہت ہے وہ اس طرح کہ غلام جنس کے اعتبار سے معلوم ہے، لہٰذا غلام اداء کرنا واجب ہوگا جو کہ اصل ہے، اب شوہر کو اختیار ہے کہ وہ قیمت اداء کرے یا غلام اداء کرے اور وہ ان دونوں میں سے جونسی چیز اداء کرے گا عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اصل کے اعتبار سے درمیانے درجے کا غلام اداء کرنا واجب ہے، اور غلام کا درمیانی درجہ والا ہونا قیمت سے معلوم ہوگا، اس اعتبار سے قیمت کو اداء سے مشابہت ہے، لہٰذا شوہر غلام دے یا قیمت دے، اس کو اختیار ہے، اور عورت کو اس کے لینے پر مجبور کیا جائے گا۔

مامور بہ کا بیان

فصل لا بد للمأمور به من الحسن، هذه المسئلة من أمهات مسائل الأصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول، ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديها أقدام الراسخين، وضلت في مباديها أفهام المتفكرين، وغرقت في بحارها عقول المتبحرين، وحقيقة الحق فيها أعني الحاق بين طرفي الأفراط والتفريط سر من أسرار الله التي لايطلع عليها إلا خواص عباده، وها أنا بمعزل عن ذلك لكن أوردت مع العجز عن درك الإدراك قدر ما وقفت عليه و وقفت لإيراده.

ترجمہ: فصل: مامور بہ کے لئے حسن ضروری ہے یہ مسئلہ مسائلِ اصول کے بنیادی مسائل میں سے ہے، علوم عقلیہ اور نقلیہ کی اہم مباحث میں سے ہے اس کے باوجود یہ جبر وقدر کے مسئلہ پر مبنی ہے جس کے ابتدائی امور میں اہل رسوخ کے قدم پھسل جاتے ہیں، اور اس کے مبادیات میں اہل فکر کی افکار غائب

ہو جاتی ہیں، اس کے سمندروں میں ماہرین علوم کی عقلیں ڈوب جاتی ہیں، جب کہ حقیقتِ حق یعنی افراط و تفریط کے دونوں اطراف کے درمیان ثابت ہونے والے راستہ کو اختیار کرنا حق اللہ تعالیٰ کے اسرار میں ایک راز ہے، جس پر اللہ تعالیٰ کے خاص بندوں کے علاوہ کوئی مطلع نہیں ہوسکتا۔ ہاں میں اگرچہ اس (درجہ) سے دور ہوں لیکن ادراک کو نہ پانے کے عجز کے ساتھ کچھ ذکر کرتا ہوں جس قدر میں اس پر مطلع ہوا اور جس قدر اس کو ذکر کرنے کی مجھے توفیق ہوگی۔

فصل: لا بد للماور به من الحسن......

مامور بہ کے لئے حسن ضروری ہے، اس لئے کہ مامور بہ کا حکم اللہ تعالیٰ دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ حکیم ہے، حکیم ذات جس کام کا حکم دیتی ہے، یقیناً اس میں حسن اور عمدگی ہوگی۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ اصول کے بنیادی مسائل میں سے ہے، پھر مباحثِ معقول و منقول میں اہم ترین مسئلہ ہے لیکن یہ مبنی ہے مسئلہ جبر و قدر پر، یہ ایسا مسئلہ ہے کہ جہاں پر مضبوط لوگوں کی ٹانگیں لڑکھڑا جاتی ہیں، جہاں پر بڑے بڑے فلاسفروں کے ذہن دنگ رہ جاتے ہیں اور بڑے بڑے غوطہ زن ڈوب جاتے ہیں، اور حقیقی بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ افراط و تفریط کے درمیان میں اللہ کے رازوں میں سے ایک راز ہے جس پر صرف خواص ہی مطلع ہوتے ہیں باقی بندہ ناچیز سے جتنا ہوسکا وہ اللہ کی توفیق سے اس کو بیان کرے گا۔

حسن و قبح کے معانی ثلاثہ کا بیان

اعلم أن العلماء قد ذكرو أن الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معانٍ: الأوّل: كون الشيء ملايماً للطبع و منافراً له، والثاني: كونه صفة كمال و كونه صفة نقصان، والثالث: كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً، وكونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً، فالحسن والقبح بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل اتفاقاً، أما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الأشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط، وهذا بناء على الأمرين: أحدهما أنهما ليسا لذات الفعل، وليس للفعل صفة يحسن الفعل أو يقبح لأجلها عند الأشعري، وثانيهما أن فعل العبد ليس باختياره عنده، فلا يوصف بالحسن والقبح، ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع، بناء على أن عنده لا يقبح من الله أن يثيب العبد أو يعاقبه على ما ليس باختياره؛ لأن الحسن والقبح لا ينسبان إلى أفعال الله

عنده، فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الأشعري بمجرد كون الفعل مأموراً به و منهياً عنه، فلهذا قال: فالحسن عند الأشعري ما أمر به، سواء كان الأمر للإيجاب أو الإباحة أو الندب. والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم أو للكراهة.

ترجمہ: جان لوکہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ حسن وقبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے ا-کسی چیز کا طبیعت کے مناسب اور مخالف ہونا۔ ۲-کسی شی ء کا صفت کمال ہونا اور اس کا صفت نقصان ہونا۔ ۳-کسی چیز کا دنیا میں مدح اور آخرت میں ثواب کے متعلق ہونا اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کے متعلق ہونا۔ پس حسن وقبح پہلے والے دونوں معنوں کے اعتبار سے بالاتفاق عقل سے ثابت ہوتے ہیں، ہاں تیسرے معنی میں اختلاف ہے، امام اشعری کے نزدیک یہ دونوں (حسن وقبح) عقل سے ثابت نہیں ہوتے بلکہ صرف شریعت ہی سے ثابت ہوتے ہیں اور یہ دو وجہوں کی بناء پر ہے، پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں ذات فعل کی وجہ سے نہیں ہیں اور اشعری کے ہاں فعل کی کوئی ایسی صفت نہیں جس کی وجہ سے فعل حسن یا قبیح ہو جائے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ بندے کا فعل اس کے اختیار میں نہیں تو بندے کا فعل حسن وقبح کے ساتھ متصف نہیں ہوگا، اس سب کے باوجود انہوں نے شریعت میں فعل کے ثواب وعقاب کے ساتھ متعلق ہونے کو جائز قرار دیا ہے، بناء برایں کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے حق میں یہ کوئی قبیح نہیں کہ وہ بندے کو ثواب دے یا عقاب کرے اس فعل پر جو اس کے اختیار میں نہیں، کیونکہ حسن وقبح اللہ تعالیٰ کے افعال کی طرف منسوب نہیں ہوتے، پس حسن وقبح معنی ثالث کے اعتبار سے امام اشعری کے نزدیک صرف فعل کے مامور بہ یا منہی عنہ ہونے کی وجہ سے ہوں گے، اس وجہ سے مصنف نے کہا ہے کہ امام اشعری کے نزدیک حسن وہ ہے جس کا حکم دیا گیا ہو چاہے امر برائے ایجاب ہو یا اباحت کے لئے ہو یا ندب کے لئے، اور قبیح وہ ہے جس سے منع کیا گیا ہو چاہے نہی برائے تحریم ہو یا برائے کراہت۔

اعلم أن العلماء قد ذكروا......

علماء نے حسن وقبح کے تین معانی ذکر کیے ہیں: ا-حسن کا معنی ملائمة الطبع اور قبح کا معنی منافرة الطبع ہے۔ ۲-حسن کا معنی صفت کمال، اور قبح کا معنی صفت نقصان ہے۔ ۳-حسن کا معنی کسی شی ء کا دنیا میں مدح سے متعلق ہونا اور آخرت میں ثواب سے متعلق ہونا، اور قبح کا معنی کسی شی کا دنیا میں مذمت سے متعلق ہونا اور آخرت میں عذاب سے متعلق ہونا۔ پہلے والے دونوں معنی عقلی ہیں اس میں کسی کو اختلاف نہیں، البتہ تیسرے معنی میں اختلاف ہے۔

ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حسن اور قبح محض شرعی ہیں، اس کے متعلق انہوں نے اپنے دو اصول بیان کیے ہیں:

❶ پہلا اصول یہ ہے کہ حسن وقبح فعل کی ذات میں واقع نہیں اور فعل کے لئے کوئی ایسا وصف نہیں ہے جس کی وجہ سے فعل حسن یا قبیح ہوجائے، بلکہ یہ حسن وقبح شارع کی طرف سے ہیں تو شرعی ہیں یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی فعل نہ تو حسن ہوتا ہے اور نہ قبیح بلکہ شریعت نے جس فعل کو حسن قرار دیا تو وہ حسن ہے اور جس کو قبیح قرار دیا وہ قبیح ہے۔

❷ دوسری دلیل یہ ہے کہ بندے کا عمل اس کے اختیار میں نہیں جب تک توفیق خداوندی نہ ہو۔ بندہ مجبورِ محض ہے اللہ تعالیٰ اسے توفیق دے تو یہ کوئی کام کرسکتا ہے ورنہ نہیں، لہٰذا حسن وقبح بندے کی عقل سے متعلق نہ ہوں گے، بلکہ حکمِ شرع سے متعلق ہوں گے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب بندے کا اختیار نہیں تو پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کو عذاب دینا ظلم ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا نہیں، اس لئے کہ حسن وقبح کی نسبت اللہ کی طرف نہیں ہوتی بلکہ حسن وہ ہے جس کا امر کیا جائے اور قبیح وہ ہے جس سے منع کیا جائے، یعنی انسان مجبور محض صحیح لیکن اس کو عذاب دینا ظلم نہیں، لہٰذا امام اشعریؒ کے ہاں امر چاہے برائے ایجاب ہو، برائے اباحت ہو یا برائے ندب ہو، اور نہی چاہے برائے تحریم ہو، یا برائے کراہت ہو تو اس قول کے اعتبار سے احکام کے اقسام خمسہ میں واسطہ نہیں۔

حسن وقبح معتزلہ کی نظر میں

و عند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء يحمد عليه شرعاً أو عقلاً، وهذا تفسير الحسن، وما يذم على فعله، هذا تفسير القبيح و بالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله أن يفعله، احترزوا بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون، وهذا تفسير آخر للحسن فإن المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين، فالحسن بالتفسير الأوّل يختص بالواجب والمندوب، وبالتفسير الثاني يتناول المباح أيضاً، وما ليس له ذلك أي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله، فكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان إلا الحرام والمكروه، فعلى التفسير الأوّل للحسن، المباحُ واسطة بين الحسن والقبيح و على الثاني لا واسطة بينهما.

ترجمہ: جب کہ معتزلہ کے ہاں (حسن) وہ فعل ہے جو قابل تعریف ہو وہ (قابل تعریف ہونا) شرعاً ہو یا عرفاً یہ حسن کی تفسیر ہے۔ اور جس کے کرنے پر مذمت ہو یہ قبیح کی تفسیر ہے۔ دوسری تفسیر کے اعتبار سے (حسن وہ ہے جو) قادر، عالم بحالہ کے لئے (مناسب) ہو کہ وہ اس فعل کو کرے۔ دو قیود سے مجنون اور مجبور سے احتراز کیا۔ یہ حسن کی دوسری تفسیر ہے، معتزلہ نے حسن وقبیح کی دو تفسیریں بیان کی ہیں پس حسن تفسیر اول

کے اعتبار سے واجب اور مندوب کے ساتھ خاص ہوگا جب کہ تفسیر ثانی کے اعتبار سے مباح کو بھی شامل ہوگا، اور جو اس طرح نہ ہو یعنی قبیح وہ ہے جو قادر، عالم بحالہ کے لئے (مناسب نہ ہو کہ) وہ اس فعل کو کرے۔

پس قبیح کی دونوں تفسیریں برابر ہیں کہ صرف حرام اور مکروہ کو شامل ہیں تو حسن کی تفسیر اول کے اعتبار مباح، حسن وقبیح کے درمیان واسطہ ہوگا جب کہ تفسیر ثانی کے اعتبار سے ان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔

وعند المعتزلة ما يحمد على فعله......

حسن اور قبح بالمعنی الثالث کے سلسلے میں معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ حُسن کہتے ہیں "ما يحمد على فعله" اور قبیح کہتے ہیں "مايذم على فعله"، پھر چاہے یہ حُسن پر مدح دنیاوی اعتبار سے ہو یا اخروی اعتبار سے ہو، اور چاہے قبیح پر مذمت دنیاوی اعتبار سے ہو یا اُخروی اعتبار سے۔ اس تعریف کو سامنے رکھ کر جب ہم اقسام خمسہ "واجب، مندوب، مباح، حرام اور مکروہ" کا تصور کرتے ہیں تو اس تعریف کے تحت فعلِ مکلّف کے اقسامِ خمسہ میں سے چار قسمیں آتی ہیں "مايحمد" کے تحت واجب اور مندوب اور "ما يذم" کے تحت حرام اور مکروہ آتے ہیں، اباحت دونوں کے بیچ میں واسطہ رہ جاتا ہے۔

معتزلہ سے ایک اور تعریف بھی منقول ہے کہ حُسن وہ ہے جو کسی قادر عالم کی شایان شان ہو، قادر کہہ کر فعلِ مضطر اور مجنون کو نکال دیا اور اسی طرح عالم کہہ کر فعلِ جاہل کو نکالا، اس کے مقابلے میں قبیح ہر وہ چیز ہے جو قادر عالم کے شایان شان نہ ہو، اس تعریف کے لحاظ سے حُسن کے تحت فعلِ مکلّف کے اقسام میں سے تین قسمیں آئیں گی واجب، مندوب، مباح اور قبیح کی دونوں تعریفوں کے اعتبار سے قبیح کے تحت فعلِ مکلّف کے اقسام میں سے دو قسمیں آئیں گی حرام اور مکروہ، اس دوسری تعریف کے اعتبار سے حُسن اور قبیح فعل مکلّف کی پانچوں قسموں کو شامل ہوں گے: ۱-واجب، ۲-مندوب، ۳-مباح، ۴-حرام، ۵-مکروہ۔ ان اقسام خمسہ میں واسطہ نہیں ہے، تعریفِ اول کے اعتبار سے "مباح"، حُسن اور قبیح کے درمیان واسطہ ہوگا۔

امام اشعری کے دو اصولوں میں سے پہلے اصول کی تفصیل

فعند الأشعري لا يثبتان إلا بالأمر والنهي لما ذكرت أن هذا الحكم مبني عنده على الأصلين، أوردت على مذهبه دليلين لإثبات الأصلين، أما الأول فقوله: لأنهما ليسا لذات الفعل أو لصفة له، وإلا يلزم قيام العرض بالعرض، وضعفُه ظاهر أي ضعف هذا الدليل ظاهر؛ لأنه إن عنى بقيام

العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فإنه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة على أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازمٌ على تقدير كونهما شرعيين أيضاً، نحو: هذا الفعل حسن شرعاً أو قبيح شرعاً، وإن عنى أن العرض لا يقوم عرضاً آخر، بل لا بد من جوهر يتقوم به العرضان، فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة له إذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به، وإن عنى به معني آخر فلا بد من بيانه ليتكلم عليه.

ترجمہ: پس امام اشعری کے ہاں حسن وقبح صرف امر ونہی سے ثابت ہونگے اس بات پر بناء کرتے ہوئے جس کو میں نے ذکر کیا، کہ یہ حکم ان کے ہاں دو وجہوں پر مبنی ہے، میں نے ان کے مذہب کے موافق ان دو اصلوں کو ثابت کرنے کے لئے دو دلیلیں پیش کی ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ حسن وقبح ذات فعل کی وجہ سے نہیں ہیں اور نہ ہی اس فعل کی صفت کی وجہ سے اس کو حسن یا قبح حاصل ہے، ورنہ تو عرض کا عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا اور اس کا ضعف ظاہر ہے، یعنی اس دلیل کا ضعف ظاہر ہے اس لئے کہ قیام عرض بالعرض سے اگر یہ مراد لیا جائے کہ ایک عرض دوسرے کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو ہم اس امتناع کو تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ یہ تو واقع ہے جیسے ہمارا یہ قول "هذه الحركة سريعة أو بطيئة" (یہ حرکت تیز ہے یا یہ حرکت سست ہے) باوجودیکہ قیام عرض بالعرض اس معنی کے اعتبار سے حسن وقبح کے شرعی ہونے کے اعتبار سے لازم آتا ہے جیسے هذا الفعل حسن شرعاً أو قبيح شرعاً. یہ فعل حسن ہے از روئے شرع یا یہ فعل قبیح ہے از روئے شرع۔

اگر قیام عرض بالعرض سے مراد یہ ہو کہ ایک عرض دوسرے عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا، بلکہ ایک ایسے جوہر کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ دونوں عرض قائم ہوں۔ پس اس معنی کے اعتبار سے قیام عرض بالعرض لازم نہیں آتا، اس تقدیر پر کہ حسن وقبح فعل کو اپنی ذات یا اپنی صفت کی وجہ سے حاصل ہو، کیونکہ یہاں کسی ایسے فاعل کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ یہ فعل حسن قائم ہو، اور اگر قیام سے مراد کچھ اور ہے تو اس کا بیان ضروری ہے تاکہ اس پر بھی بات کی جاسکے۔

امام اشعری کے دو اصولوں میں سے پہلے اصول کی تفصیل

فعند الأشعري لا يثبتان......: امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے بارے میں عرض کیا تھا کہ ان کا مذہب دو اصولوں پر مبنی ہے:

۱۔فعل میں بذاتِ خودکوئی حسن نہیں اور نہ ہی فعل میں بذاتِ خودکوئی قباحت ہے۔۲- دوسرا اصول یہ ہے کہ بندہ اپنے فعل کا اختیار نہیں رکھتا، بہر حال پہلے اصول کے ثبوت کی دلیل یہ ہے کہ حسن وقبح کسی فعل کو اپنی ذات کے اعتبار سے لاحق نہیں ہوتے اور نہ ہی یہ حسن وقبح فعل کو کسی صفت کے واسطہ سے لاحق ہوتے ہیں، ورنہ قیام العرض بالعرض لازم آئے گا، کیونکہ یہ صفت اور حسن یا قبح دونوں عرض ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی اس دلیل کو ذکر کرنے کے بعد بڑے شد ومد سے اس کی تردید کی ہے، اور کہا ہے کہ اسکا ضعف ظاہر ہے کیونکہ قیام العرض بالعرض کی دوصورتیں ہوسکتی ہیں:

❶ ایک صورت یہ ہے کہ قیام العرض بالعرض کا مطلب ہو کہ ایک عرض دوسرے عرض کا وصف بنے، یہ مطلب غلط ہے، اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ اس طرح ہونا تو جائز ہے کہ ایک عرض دوسرے عرض کا وصف بنے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "هذه الحركةُ سريعةٌ أو بطيئةٌ" یعنی یہ حرکت تیز ہے یا سست ہے، تیز سست ہونا یہ بھی ایک عرض ہے، اور حرکت بھی ایک عرض ہے، لیکن اس کے باوجود تیز یا سست ہونا حرکت کی صفت بنتا ہے، خود آپ کی تعریف میں جو آپ حسن وقبح کو شرعی قرار دیتے ہیں تو اس میں بھی قیام العرض بالعرض موجود ہے، اس لئے کہ حسن یا قبح فعل کے لئے وصف ہوگا اور یہ حسن یا قبح بھی عرض ہے، اور شرعی ہونا یہ بھی عرض ہے، لیکن اس کے باوجود شرعی ہونا حسن یا قبح، کے لئے صفت بنتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "هذا الفعل حسن شرعاً" یا "هذا الفعل قبيح شرعاً" لہٰذا معلوم ہوا کہ آپ کا یہ قول غلط ہے، کہ ایک عرض دوسرے عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ قیام العرض بالعرض کا مطلب یہ ہو کہ کوئی عرض دوسرے عرض کے ساتھ اس طور پر قائم نہیں ہوسکتا کہ کسی جوہر کی ضرورت نہ رہے بلکہ کسی جوہر کا ہونا ضروری ہے، جس کے ساتھ یہ دونوں عرض قائم ہوجائیں، اگر یہ مطلب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ حسن یا قبح کا فعل کے لئے بذات خود ثابت ہونے یا صفت کے واسطہ سے ثابت ہونے کی تقدیر پر یہ صورت لازم نہیں آتی، اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ حسن اگر عقلی بھی ہو تو بھی یہ صورت لازم نہیں آتی، اس لئے کہ فعلِ حسن کا حسن شرعی ہو یا عقلی اس کے لئے کسی ایسے فاعل کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ یہ فعل حسن قائم ہو، اسی طرح فعلِ قبیح کے لئے کسی ایسے فاعل کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ یہ فعلِ قبیح قائم ہو۔ اگر ان مذکورہ معانی کے علاوہ کوئی اور معنی مراد ہے تو اس کو بھی بیان کیا جائے تا کہ اس پر بھی بات ہوجائے۔

امام اشعری کے دوسرے اصول کا بیان

وأما الثاني فقوله: ولأن فاعل القبيح إن لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري، وإن تمكن، فإن لم يتوقف على مرجح كان اتفاقياً، وإن توقف يجب عنده لأنا فرضناه مرجحاً تاماً، ولئلا يترجح المرجوح و لا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطرارياً والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا، تقريره أن فاعل القبيح لا يخلو إما أن يكون متمكناً من تركه أولا، فإن لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطراري؛ لأن التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره إذ لو كان نتكلم في ذلك الاختيار، أنه باختياره أم لا، فإما أن يتسلل أو ينتهي إلى الاضطراري وإن كان متمكناً من تركه ففعله إن لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقياً وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً، وأيضاً يكون رجحانا من غير مرجح، وهو محال، وإن توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح؛ لأنا فرضناه مرجحاً تاماً أي: جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل، فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارةً وعدم صدوره أخرى يكون رجحاناً من غير مرجح، ولأنه لو لم يجب حينئذٍ يمكن عدمه، لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح، وهو أشد امتناعاً من رجحان أحد المتساويين، وإذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختيارياً؛ لأن المرجح لا يكون باختياره، وإلا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي إلى التسلسل أو إلى الاضطراري، والتسلسل باطل، فثبت أنه اضطراري، والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا.

ترجمہ: جہاں تک دوسرے اصول کا تعلق ہے وہ ان کا یہ قول ہے اور اس لئے کہ فاعل قبیح کے لئے اگر اس کو ترک کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا فعل اضطراری ہوگا، اور اگر ممکن ہو تو اگر کسی مرجح پر موقوف نہ ہو تو اتفاقی ہوگا اور اگر موقوف ہو تو اس مرجح کے پائے جانے کی صورت میں فعل کا پایا جانا واجب ہوگا، کیونکہ ہم نے اس کو مرجح تام فرض کیا ہے اور اس لئے کہ مرجوح کا راجح ہونا لازم نہ آئے اور مرجح اس کے اختیار میں نہیں ہوگا تاکہ تسلسل لازم نہ آئے تو یہ اضطراری ہوگا جب کہ اضطراری اور اتفاقی بالاتفاق حسن وقبیح کے ساتھ متصف نہیں ہوتے، اس کی تقریر یہ ہے کہ فاعل قبیح دو حال سے خالی نہیں، یا اس کے لئے اس فعلِ قبیح کو چھوڑنا ممکن ہوگا یا نہیں، اگر نہ ہو تو اس کا فعل اضطراری ہے، کیونکہ کسی فعل کا امکان، ترک کے عدم امکان کے ساتھ اختیاری نہیں ہوتا، کیونکہ ہم اس اختیار میں بات کریں گے کہ وہ اختیار اس کے اختیار سے ہے یا نہیں یا تو تسلسل

لازم آئے گا یا امر اضطراری پر ختم ہو جائے گا، اور اگر ترک ممکن ہو تو اس کا فعل اگر کسی مرجح پر موقوف نہ ہو تو اتفاقی ہوگا، جب کہ وہ حسن کے ساتھ متصف نہیں ہوتا اور یہ بھی کہ ترجیح بدون مرجح لازم آئے گی، جب کہ یہ محال ہے اور اگر مرجح پر موقوف ہو تو فعل کا وجود مرجح کے وجود کے وقت ضروری ہوگا، کیونکہ ہم نے اس کو مرجح تام فرض کیا ہے، یعنی وہ چیز (وہ جملہ امور) جس پر وجود فعل موقوف ہے، اگر ان جملہ امور کے ساتھ فعل واجب نہ ہو تو اس جملہ سے کبھی فعل کا صدور ہوگا اور کبھی نہیں، یہ ترجیح بلا مرجح ہوگی، اور اس لئے کہ اگر فعل واجب نہ ہو تو اس کا عدم ممکن ہے لیکن اس کا عدم مرجوح کی ترجیح کو واجب کرتا ہے جب کہ یہ متساویین میں سے کسی ایک کی ترجیح کے مقابلے میں بہت ہی زیادہ ممنوع ہے، اور جب مرجح کے وجود کے وقت وجود فعل واجب ہو گیا تو یہ اختیاری نہیں ہوگا، کیونکہ مرجح اس کے اختیار سے نہیں ہے ورنہ ہم اس اختیار میں بات کریں گے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، تو یہ تسلسل یا اضطرار کی طرف پہنچانے والا ہوگا، جب کہ تسلسل باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ یہ اضطراری ہے اور اضطراری حسن و قبح کے ساتھ بالاتفاق متصف نہیں ہوتا۔

امام اشعری کے اصول ثانی کی تفصیل

وأما الثاني فقوله ولأن فاعل......: ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کے دو اصولوں میں سے پہلے اصول کی تفصیلات کا ذکر ہوا تھا یہاں سے دوسرے اصول کی تفصیلات ذکر کر رہے ہیں، دوسرا اصول یہ ہے کہ انسان اپنے افعال میں با اختیار نہیں بلکہ بے اختیار ہے، اس کو ثابت کرنے کے لئے دلیل دے رہے ہیں کہ قبیح فعل کرنے والے شخص کے لئے اس فعل کو ترک کرنا ممکن ہوگا یا نہیں، اگر ممکن نہیں ہے تو یہ اضطراری ہے، اگر اس فعل کو ترک کرنا ممکن ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں کہ وہ فعل کسی مرجح پر موقوف ہوگا یا نہیں، اگر موقوف نہ ہو تو اتفاقی ہے اگر کسی مرجح پر موقوف ہو تو اضطراری ہے، بالآخر اتفاقی یا اضطراری تک پہنچ جاتی ہے اور یہ دونوں حسن یا قبح کے ساتھ متصف نہیں ہوتے، چنانچہ صاحب توضیح نے کہا ہے کہ اس تقریر کی تفصیل یہ ہے کہ فاعل قبیح کی تین حالتیں ہیں ۱- ایک صورت تو یہ ہے کہ فاعلِ قبیح، قبیح فعل تو کر رہا ہے لیکن اس کے ترک پر قادر نہیں تو یہ اضطراری صورت ہے، کیونکہ جب وہ فعل پر قادر ہے لیکن ترک پر قادر نہیں تو یہ فاعل بے اختیار ہے، لہٰذا اضطراری صورت ہے، اور اضطراری حالت کو حسن و قبح سے متصف نہیں کر سکتے، اور اگر اختیار باقی ہو تو پھر اس کے بارے میں پوچھا جائے گا کہ یہ بندہ با اختیار ہے یا نہیں، پھر یا تو تسلسل لازم آئے گا اور یا بالآخر اضطراری پر انتہا ہوگی۔

دوسری حالت یہ ہے کہ فاعل قبیح ترک پر تو قادر ہے لیکن جو فعل قبیح کر رہا ہے وہ کسی مرجح کی وجہ سے نہیں کر

رہا بلکہ اتفاقی کررہا ہے، اتفاقی فعل بالاتفاق حسن وقبح سے متصف نہیں ہوتا اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ یہ بغیر مرجح کے ترجیح ہوگی، اس لئے کہ یہ بندہ کسی مرجح کی وجہ سے فعلِ قبیح نہیں کررہا، اور مرجح کے بغیر ترجیح محال ہے۔

۳ تیسری صورت یہ ہے کہ فاعلِ قبیح اس کے ترک پر قادر ہے لیکن جو فعلِ قبیح کررہا ہے۔ تو یہ کسی ترجیح کی بنیاد پر کررہا ہے، اس لئے کہ مرجح سے ہم نے مرجح تام مرادلیا ہے یعنی جب "جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل" موجود ہے تو اس پر فعل کا موجود ہونا ضروری ہے لہٰذا یہ صورت اضطراری کی ہے، اور اگر آپ ماننے کو تیار نہیں تو پھر ہم کہیں گے کہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کہ آپ نے کہا کہ مرجح موجود ہے، اب جس صورت میں فعل پایا جارہا ہے اس صورت میں مرجح بھی پایا جارہا ہے تو وجودِ فعل کو مرجح کے وجود کی وجہ سے ترجیح حاصل ہورہی ہے، لیکن جس صورت میں فعل موجود نہیں اور مرجح یعنی "جملة ما يتوقف عليه رجحان الفعل" موجود ہے تو یہ عدمِ الفعل کو ترجیح حاصل ہورہی ہے بغیر اس کے کہ اس عدم الفعل کے لئے کوئی مرجح پایا جائے، تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر فعل موجود نہ ہو تو معدوم ہوگا، اور معدوم کے لئے کوئی ترجیح نہیں لہٰذا یہاں عدم الفعل کو ترجیح حاصل ہورہی ہے بغیر اس کے کہ اس عدم الفعل کے لئے کوئی مرجح پایا جائے، یہ ترجیح بلا مرجح ہے، ترجیح بلا مرجح کی یہ صورت زیادہ شنیع ہے اس وجہ سے کہ سابق میں تو دو صورتیں تھیں ایک صورت میں تو مرجح موجود تھا، جب کہ یہاں ایک ہی صورت ہے۔ تو دو صورتوں میں ایک کے لئے مرجح نہ ہونا نسبۃً زیادہ شنیع نہیں اور یہاں پر تو ایک ہی صورت ہے اور اس کے لئے بھی مرجح نہیں لیکن پھر بھی فعل موجود ہے، تو یہ زیادہ شنیع ہے، اور جب مرجح کے وجود کی صورت میں فعل واجب ہوا تو یہ اختیاری فعل نہیں بلکہ اضطراری ہے، اور اضطراری فعل حسن یا قبح سے متصف نہیں ہوتا۔

اگر آپ اختیار کی طرف جاتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ چلو اختیار ثابت کردو تو پھر وہ اختیار کسی اور اختیار پر موقوف ہوگا اور وہ آگے کسی اور اختیار پر موقوف ہوگا تو تسلسل لازم آئے گا تو کہنا پڑے گا کہ یہ اضطراری کی صورت ہے اور اضطراری صورت کو حسن یا قبح سے متصف نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا معلوم ہوا کہ انسان واقعۃً بے اختیار ہے بالکل پتھر ہے آپ چاہیں تو ٹھوکر مار کر وہاں گرائیں یا یہاں گرائیں، اور ہم اسی بات کو ثابت کرنا چاہتے تھے، کہ انسان اپنے افعال میں با اختیار نہیں، بلکہ مجبور محض ہے۔

امام اشعری کی دلیل میں علماء کی تین جماعتیں

واعلم أن كثيراً من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينياً والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا عنى

مقدماته منعاً، يمكن أن يقال إنه شيء، و قد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه، وأنا أسمعك ما سنح لي خاطري و هذا مبني على أربع مقدمات،

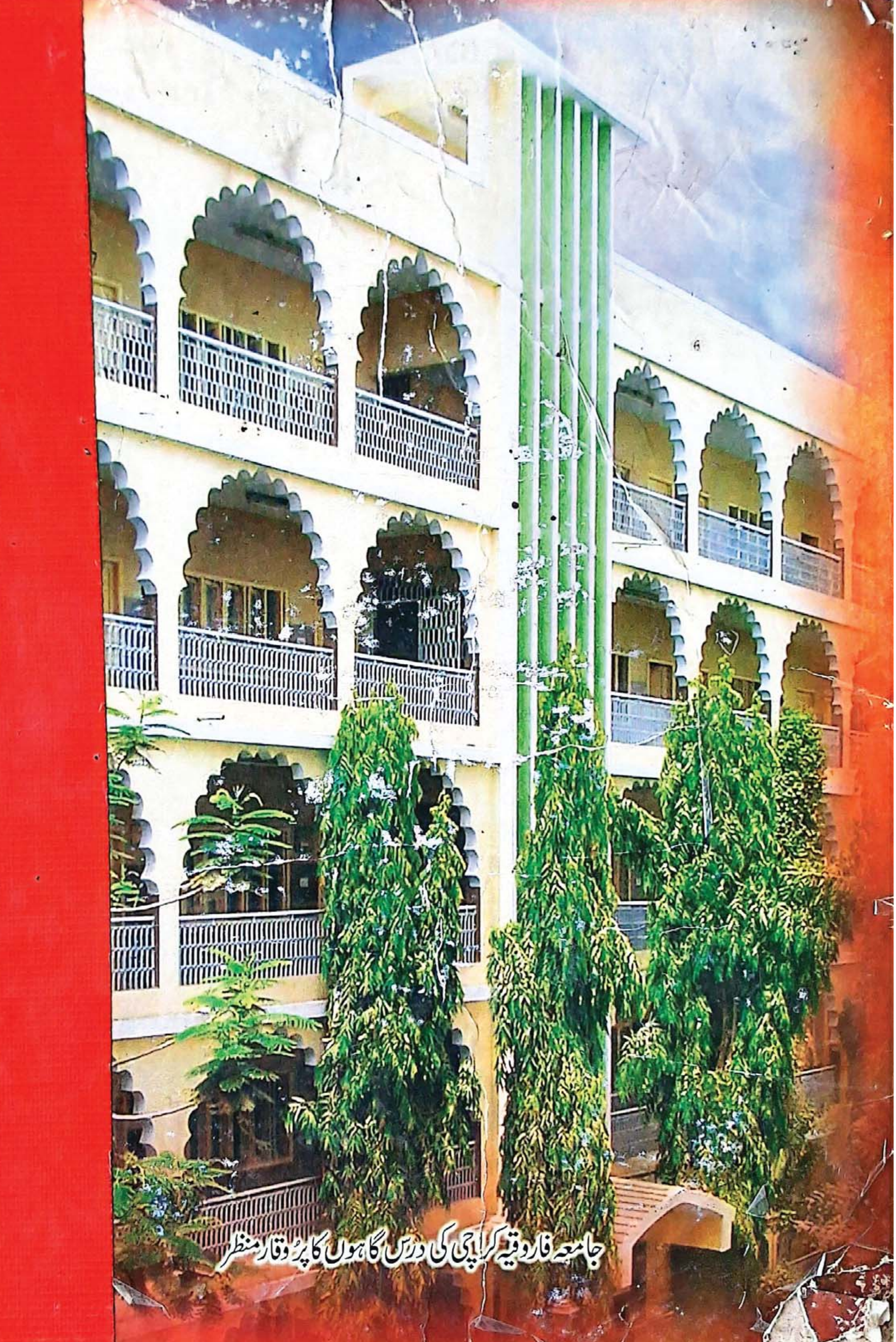
ترجمہ: معلوم ہونا چاہیے کہ بہت سے علماء نے اس دلیل کو یقینی اور مضبوط سمجھا ہے اور بعض وہ حضرات جنہوں نے اس طرح نہیں سمجھا انہوں نے بھی اس کے مقدمات پر اعتراض نہیں کیا، یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ایسی چیز ہے جس میں دونوں فریقین پر غلطیوں کی جگہیں مخفی رہی ہیں، ہاں میں آپ کو وہ کچھ سناؤں گا جس پر میرے ذہن نے سخاوت کی، اور یہ چار مقدمات پر مبنی ہے۔

واعلم أن كثيراً من العلماء......

پہلے امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کو بیان کیا گیا، پھر ان کے مذہب کے دو اصولوں کو دلائل سمیت ذکر کیا گیا، اس کے بعد مصنفؒ نے اصل اول کی دلیل کو رد کر دیا ہے، اب یہاں سے دوسرے اصول کی دلیل سے متعلق تین مذاہب بیان کئے ہیں، اب ان کے دلائل کہ ہمارے علماء میں سے بعض تو ایسے ہیں جنہوں نے اس دلیل کو دیکھا اور اس کے معتقد ہو گئے دوسرا فرقہ ان لوگوں کا ہے جو اس دلیل کو درست ماننے کے لئے تیار تو نہیں لیکن ان سے یہ بھی نہیں بن پڑتا کہ وہ اس کو رد کر سکیں تیسرا فرقہ جس میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ بھی شامل ہیں انہوں نے اس دلیل کو مکمل طور پر رد کیا ہے اور اس کے لئے چار مقدمات قائم کئے ہیں، تو فرمایا کہ میں تمہیں سناؤں گا وہ کچھ جس کی سخاوت میری طبیعت نے کی اور یہ رد چار مقدمات پر مبنی ہے۔

هذا ما تيسر لي من تشريحات التوضيح والتلويح فإن كان صواباً فمن الله سبحانه وتعالى وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان.





جامعہ فاروقیہ کراچی کی درس گاہوں کا پُر وقار منظر